Editor:
Ibnu Burdah, Najib Kailani
Munirul Ikhwan

ULAMA POLITIK DAN NARASI KEBANGSAAN

Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia

Noorhaidi Hasan, Suhadi, Najib Kailani, Munirul Ikhwan, Ahmad Rafiq, Euis Nurlaelawati, Eva Latipah, Ibnu Burdah, Moch Nur Ichwan, Mohammad Yunus, Muhrisun, Nina Mariani Noor, Ro'fah, Roma Ulinnuha, Sunarwoto, dan Anas Aijudin

PusPIDeP

PUSAT PENGKAJIAN ISLAM, DEMOKRASI, & PERDAMAIAN

https://puspidep.org

Editor:
Ibnu Burdah, Najib Kailani, Munirul Ikhwan

ULAMA, POLITIK, DAN NARASI KEBANGSAAN:

Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia

Penulis

Noorhaidi Hasan, Suhadi, Najib Kailani, Munirul Ikhwan, Ahmad Rafiq, Euis Nurlaelawati, Eva Latipah, Ibnu Burdah, Moch Nur Ichwan, Mohammad Yunus, Muhrisun, Nina Mariani Noor, Ro'fah, Roma Ulinnuha, Sunarwoto, dan Anas Aijudin

PusPIDeP
Press

ULAMA, POLITIK,DAN NARASI KEBANGSAAN:
Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia

Penulis
Noorhaidi Hasan, Suhadi, Najib Kailani, Munirul Ikhwan, Ahmad Rafiq, Euis Nurlaelawati, Eva Latipah, Ibnu Burdah, Moch Nur Ichwan, Mohammad Yunus, Muhrisun, Nina Mariani Noor, Ro'fah, Roma Ulinnuha, Sunarwoto, dan Anas Aijudin

---

Editor: Ibnu Burdah, Najib Kailani, Munirul Ikhwan
Pemeriksa Aksara: Imam Syahirul Alim

ISBN: 978-623-90252-05

Cetakan I, Februari 2019
xxxiv, + 468 hlm; 14.5 x 21 cm

Desain Layout: Tim Stelkendo
Desain Cover: Imam Syahirul Alim

Penerbit:
Pusat Pengkajian Islam Demokrasi dan Perdamain (PusPIDeP)
Jl. Gurami No. 51 Kelurahan Sorosutan, Kecamatan Umbulharjo,
Kota Yogyakarta, DIY.55164
Tlp: 0274 6657257
puspideppress@gmail.com
http://www.puspidep.org

TENTANG KONTRIBUTOR

1. **Noorhaidi Hasan** adalah profesor Islam dan politik dan sekarang juga menjabat Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya cukup beragam dan interdisipliner, meliputi tema-tema seperti Salafisme, radikalisme Islam, politik identitas dan kaum muda. Ia mendapatkan gelar Ph.D. (*cum laude*) dari Utrecht University (2005). Ia termasuk akademisi yang sangat produktif. Di antara publikasinya adalah "Violent Activism, Islamist Ideology, and the Conquest of Public Space among Youth in Indonesia", dalam Kathryn Robinson, ed., *Youth Identities and Social Transformations in Modern Indonesia.* Leiden and Boston: Brill, 2015, pp. 200-215; "Funky Teenagers Love God: Islam and Youth Activism in Post-Suharto Indonesia", dalam Adeline Masquelier and Benjamin F. Soares, eds., *Muslim Youth and the 9/11 Generation.* Santa Fe: University of New Mexico and School for Advanced Research Press, 2016, pp. 151-168; "Promoting Peace: The Role of Muslim Civil Society in Countering Islamist Extremism and Terrorism in Indonesia", dalam Mohamed Osman Mohamed Nawab, ed., *Islam and Peacebuilding in the Asia-Pacific.* Singapore: World Scientific Publishing, 2017, pp. 161-178; "Religious Diversity and Blasphemy Law: Understanding Growing Religious Conflict and Intolerance in Post-Suharto Indonesia", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* 55/1 (2017): 105-126; "Salafism in Indonesia: transnational Islam, violent activism, and cultural resistance", dalam Robert Hefner, ed., *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia.* London dan New York: Routledge, 2018, pp. 246-256; *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi.* Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018.

2. **Moch. Nur Ichwan** adalah Wakil Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup praktik dan pemikiran politik Islam Indonesia, peran sosial dan politik ulama, Islam pasca-konflik di Aceh, tatakelola agama, dan hermeneutika Islam. Ia meraih gelar Ph.D. dalam bidang Studi Agama dan Politik Islam dari Tilburg University (2006). Ia termasuk akademisi yang produktif, di antara publikasinya adalah "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy", dalam Martin van Bruinessen (Ed.)*, Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn,* Singapore: ISEAS, 2013, "Neo-Sufism, Shari'atism, and Ulama Politics: Abuya Shaykh Amran Waly and Tauhid-Tasawuf Movement in Post-Conflict Aceh", dalam C. van Dijk and N. Kaptein, eds., *Islam, Politics and Change: The Indonesian Experience After the Fall of Suharto*, Leiden: Leiden University Press, 2016, dan "Sirkulasi dan Transmisi Literatur Keislaman: Ketersediaan, Aksesabilitas, dan Ketersebaran", dalam Noorhaidi (ed.), *Literatur Keislaman Generasi Milenial*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN SunanKalijaga Press, 2018, 109-142.
3. **Suhadi Cholil** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya adalah di bidang studi antariman. Dia menyelesaikan program doktoralnya di Radboud University Nijmegen Belanda dalam bidang *Inter-Religious Studies* (2014). Di antara publikasinya adalah *I Come from a Pancasila Family: A Discursive Study on Muslim-Christian Identity Transformation in Indonesian Post-Reformasi Era*, Berlin: LIT, 2014, *Protecting the Sacred: An Analysis of Local Perspectives on Holy Site Protection in Four Areas in Indonesia*, Yogyakarta: CRCS UGM-SfCG-Norwegian Embassy, 2016, *Pendidikan Interreligius, Buku Suplemen Pendidikan Agama di Perguruan Tinggi*, Jakarta: CDCC, 2017, dan "Menu Bacaan Pendidikan Agama Islam di SMA dan Perguruan Tinggi", dalam Noorhaidi

(ed.), *Literatur Keislaman Generasi Milenial*, (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018), hlm. 29-62.

4. **Munirul Ikhwan** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup studi al-Qur'an dan tafsirnya, studi Islam dan masyarakat Muslim, dan sejarah intelektual Islam. Ia meraih gelar Ph.D. di bidang Studi Islam dari Freie Universität Berlin (2015). Di antara publikasinya adalah "Western Studies of Qur'anic Narratives: from the Historical Orientation into the Literary Analysis", *Al-Jamiah*, 48/2, 2010, "FīTaḥaddī al-Daula: "al-Tarjama al-Tafsīriyya" fī Muwājahat al-Khiṭāb al-Dīnī al-Rasmī li al-Daula al-Indūnīsiyya", *Journal of Qur'anic Studies*, 17/3, 2015, "Tafsir Alquran dan Perkembangan Zaman: Merekonstruksi Konteks dan Menemukan Makna", *Jurnal NUN*, 2/1,2016, dan "Produksi Wacana Islam(is) di Indonesia: Revitalisasi Islam Publik dan Politik Muslim", dalam Noorhaidi (ed.), *Literatur Keislaman Generasi Milenial*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018, 63-108.
5. **Najib Kailani** adalah dosen tetap *Interdisciplinary Islamic Studies* (IIS) Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup antropologi Muslim urban, anak muda, dan ekonomi karitas. Dia menyelesaikan studi doktoralnya di University of New South Wales (UNSW) Australia (2015). Di antara publikasinya adalah "Forum Lingkar Pena and Muslim Youth in Contemporary Indonesia", *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, 46/1, 2012, "Perkembangan Literatur Islamisme Populer di Indonesia: Apropriasi, Adaptasi, dan Genre", dalam Noorhaidi Hasan (ed.), *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018 dan "Preacher-*cum*-Trainer: The Promoters of Market Islam in Urban Indonesia," dalam Norshahril Saat (ed) *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*, Singapore: ISEAS, 2018.

6. **Ahmad Rafiq** adalah dosen tetap dan Kordinator Program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup praktik, pemikiran dan hermeneutika al-Qur'an. Ia meraih gelar Ph.D. dari Temple University (2014) di Amerika. Di antara publikasinya adalah "RelasiDayak-Banjar dalam Tutur Masyarakat Dayak Meratus", *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 12/1, 2015, *Reception of the Qur'an in Indonesia: The Place of the Qur'an in Non-Arabic Speaking Community*, Temple University, 2014, dan "Dinamika Literatur Islamis di Ranah Lokal", dalam Noorhaidi Hasan (ed.), *Literatur Keislaman Generasi Milenial*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018.
7. **Ro'fah** adalah Koordinator Program S2 *Interdisciplinary Islamic Studies* (IIS) Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat kajiannya adalah pekerjaan sosial (*social work*) dan isu-isu kebijakan sosial dan kesejahteraan. Ia meraih Ph.D. di bidang *social work* dari McGill University (2011). Di antara publikasi terpentingnya adalah *Equity and Access to Tertiary Education for Students with Disabilities in Indonesia (2010)*, *Fikih Ramah Difabel(2014) dan Meretas Belenggu Kekerasan pada Difabel Perempuan dan Anak (2015*).
8. **Ibnu Burdah** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Minat penelitiannya adalah Kajian Timur Tengah, Politik Islam, Bahasa Arab, Kajian Agama-Agama, dan Pemikiran Islam. Dia meraih gelar doktor dari Universitas Gajah Mada Yogyakarta. Ibnu Burdah cukup produktif menulis buku, artikel jurnal, maupun artikel di media massa. Beberapa karyanya antara lain "Indonesian Muslim's Perception of Jews" di Moshe Ma'oz (ed), *Muslim Attitudes to Jews and Israel: The Ambivalences of Rejection, Antagonism, and Tolerance*, Brighton: Sussex Academic Press, 2010, "Thariqatut al-Tarjamah al-Wadzifiyyah al-Mu'jamiyyah al-Mu'allaqah: Tashawwur 'ammwa al-bahs

al-taarikhiyanha", *Journal of Indonesian Islam,* 5/2, 2011, dan "Morocco Protest Movements in the Post-constitutional Reform", Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies, 7/2,2017.

9. **Nina Mariani Noor** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia meraih gelar doktor dari Indonesian Consortium for inter-Religious Studies (ICRS), konsorsium tiga universitas: Universitas Gadjah Mada (UGM), Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga dan Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) Yogyakarta (2016). Minat penelitiannya meliputi studi lintas agama, kajian wanita, gender, minoritas, dan etika. Di antara publikasinya adalah "Reading Engineer's Concept of Justice: The Real Power Hermeneutical Consciousness", *Jurnal Dinika* 1/1, 2016, dan "The Ahmadiyya Identity and Religious Identity in Indonesia", dalam Leonard ChrysostomosEpafras (ed.), *Interfaith Dialogue in Indonesia and Beyond*, Jenewa: Globethics.net, 2017.

10. **Sunarwoto** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan meraih Ph.D. dari Tilburg School of Humanities, Tilburg University (2015) Belanda. Minat kajiannya meliputi studi al-Qur'an, sejarah Islam Indonesia, antropologi masyarakat Muslim, politik Islam, agama dan media, dan belakangan, ia menekuni gerakan Salafi pasca-Laskar Jihad, terutama di Surakarta. Di antara publikasinya adalah "Traditional Pesantren and the Discourse of Islamic Reform in the Second Half of the Nineteenth Century", *International Journal of Pesantren Studies*, Vol. 3, No. 2 (2010), "Radio Fatwa: Islamic Tanya-Jawab Programmes on Radio Dakwah", *Al-Jami'ah*, 50, No. 2 (2012): 239-278, "Dakwah radio in Surakarta: Contest for Islamic identity", dalam Jajat Burhanudin and Kees van Dijk (eds), *Islam in Indonesia: Contrasting images and interpretations* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013), pp. 195-214, dan "Salafi Dakwah Radio: A Contest for Religious Authority", *Archipel*,91 (2016), pp. 203-230.

11. **Mohammad Yunus** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan meraih gelar doktor dari Universitas Al-Azhar Cairo (2016). Minat penelitiannya mencakup kajian Islam klasik, teologi klasik dan kontemporer, kesufian terutama kajian tentang Ibn 'Arabi, filsafat Islam dan kontemporer, kajian ruang publik, dan sosiologi Islam. Di antara publikasinya adalah Al-Wujûd wa al-Zamân fî al-Khithâb al-Shûfî 'inda Muhyiddîn Ibn 'Arabî, Freiberg & Beirut: Mansyurat al-Jamal, 2014, *BiografiIbn 'Arabi; Perjalanan Spiritual Mencari Tuhan bersama Para Sufi,* Depok: Keira Publishing, 2015, dan "Problem Keaslian dalam Diskursus Kesufian", dalam Abdul Rouf dan Fazal Himam (ed.), *Keaslian dan Liyan; Pergulatan Paradigma dan Metodologi dalam Islam*, Cairo: Al-Mizan Study Club, 2017.
12. **Eva Latipah** adalah dosen tetap dan Sekretaris Program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup psikologi, pendidikan, dan model pengasuhan (*parenting*). Ia meraih gelar doktor dari Universitas Gadjah Mada (2014). Di antara publikasinya adalah "Self Regulated Learning Untuk Meningkatkan Prestasi Akademik: Tinjauan Meta Analisis", *Jurnal Psikologi UGM*, 2010, "Perilaku Resourcefullness dan Prestasi Akademik Mahasiswa ditinjau dari Strategi Experiential Learning", *Jurnal PAI,* 2014, dan "Pengaruh Strategi Experiential Learning terhadap Self Regulated Learning Mahasiswa", *Jurnal Humanitas UAD*, 2017.
13. **Roma Ulinnuha** adalah Sekretaris Program S2 *Interdisciplinary Islamic Studies* (IIS) Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia meraih gelar doktor dari Indonesian Consortium for inter-Religious Studies (ICRS), konsorsium tiga universitas: Universitas Gadjah Mada (UGM), Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga dan Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) Yogyakarta (2013). Minat penelitiannya meliputi isu-isu minoritas, studi agama dan budaya, relasi Islam-Barat dan persoalan

identitas. Di antara publikasinya adalah"The Wayang and the Islamic Encounter in Java", *MILLAH, Journal of Religious Studies,* 10, 2010, "Occidentalism in Indonesia: A Study of Intellectual Ideas of Mukti Ali and Nurcholis Madjid and Contemporary Legacy", *ESENSIA,* 12*,* 2011, dan "Islam, Ruang Publik dan Kerukunan Antar Umat Beragama: Studi Tradisi Ngebag di Karangjati Wetan*", Sosiologi Agama,* 9/2, 2017.

14. **Euis Nurlaelawati** adalah profesor ilmu hukum Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia meraih Ph.D. dari Utrecht University (2007) Belanda. Minat kajiannya mencakup hukum Islam, peradilan Islam dan isu gender dan anak. Di antara publikasinya adalah Modernization, Tradition and Identity, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010, "Gendering the Islamic judiciary: Female judges in the religious courts of Indonesia"(dengan Arskal Salim), *al-Jamiah*, 51/2, 2013, dan "Muslim Women in Indonesian Religious Courts: Reform, Strategies, and Pronouncement of Divorce" Islamic Law and Society, 20/3, 2013.
15. **Muhrisun Afandi** adalah dosen tetap pada Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Dia memperoleh gelar PhD di Monash University dalam bidang *Child Abuse Prevention Research Australia* (CAPRA), School of Primary Health Care. Di antara publikasinya "Apostasy as Grounds in divorse cases and child custody disputes in Indonesia," dalam Noorhaidi Hasan dan Fritz Schulze, eds., *Indonesian and German Views on Gender and Religious Diversity.* Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2015, pp. 89-106.
16. **Anas Aijudin** adalah mahasiswa program doktor (S3) di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia memiliki minat yang besar pada kajian keislaman, gerakan sosial, dan media. Ia ikut terlibat dalam pendirian Pusat Studi Agama dan Perdamaian (PSAP) Solo, lembaga yang fokus melakukan penelitian, advokasi, dan pendidikan perdamaian bagi masyarakat lokal. Selain itu, ia juga bekerja

sebagai fasilitator di Solo Interfaith Peace institute (SIPI), dengan program mewujudkan Solo sebagai laboratorium perdamaian.

DAFTAR ISI

Tentang Kontributor ~ iii
Transliterasi ~ xiii
Pengantar ~ xv
Pendahuluan
Najib Kailani, Munirul Ikhwan dan Suhadi ~ xix

I. ULAMA DI KOTA-KOTA METROPOLITAN ISLAM: KONTESTASI, MEDIA, DAN KONSERVATISME PUBLIK ~ 1

A. Islam dan Kekuasaan: Menakar Pandangan Ulama Surakarta terhadap Negara-Bangsa
Noorhaidi Hasan & Anas Aijudin ~ 3

B. Ulama dan Konservatisme Islam Publik di Bandung: Islam, Politik Identitas, dan Tantangan Relasi Horizontal
Munirul Ikhwan ~ 35

C. Ulama Jakarta dan Konsep Negara-Bangsa: Media, Politik, dan Menguatnya Konservatisme di Tengah Moderasi Islam
Euis Nurlaelawati ~ 67

D. Ulama dan Negosiasi Kebangsaan di Medan: Otoritas, Reservasi Islamis, dan Moderatisme Paradoks
Mohammad Yunus ~ 103

E. *Gurutta* dan Kontestasi Otoritas Keagamaan di Makassar
Muhrisun ~ 135

II. ULAMA DI KOTA-KOTA ISLAM ARUS UTAMA: MODERATISME, ETNONASIONALISME, DAN PROBLEM KEWARGAAN ~ 165

A. Ulama, Negara-Bangsa, dan Etnonasionalisme Religius: Kasus Banda Aceh
Moch Nur Ichwan ~ 167

B. Ulama dan Narasi "Politik "Perbedaan": Minoritas, Etnisitas, dan Kewargaan di Palangka Raya
Najib Kailani ~ 205

C. Meninjau Kembali Adat Menurun, Syara' Mendaki: Konstruksi Identitas dan Politik Kebangsaan Ulama Kota Padang
Roma Ulinnuha ~ 235
D. Ulama dan Negara-Bangsa di Tanah Banjar: Antara Reservasi dan Resiliensi
Ahmad Rafiq ~ 267
E. Menakar Akidah Kebangsaan Muslim Indonesia: Fragmentasi, Negosiasi, dan Reservasi Pandangan Ulama Surabaya terhadap Negara-Bangsa
Ibnu Burdah ~ 297
III. ULAMA DI KOTA-KOTA MUSLIM MINORITAS: PROGRESIFITAS, TOLERANSI, DAN BAYANG-BAYANG ISLAMISME ~ 335
A. Ulama, Fragmentasi Otoritas, dan Imajinasi Negara-Bangsa: Studi Kasus Pontianak
Sunarwoto ~ 337
B. Identitas Muslim dan Negosiasi Kewargaan Lokal di Tengah Menguatnya Politik Kebudayaan Ajeg Bali
Suhadi ~ 363
C. Perspektif Ulama Kupang tentang Negara-Bangsa: Politik Identitas dan Toleransi Yang Terganggu
Ro'fah ~ 389
D. Mempertahankan NKRI: Persepsi dan Pandangan Ulama Ambon terhadap Negara-bangsa
Nina Mariani Noor ~ 417
E. Keulamaan dan Sikap Kewargaan pada Masyarakat Minoritas Muslim di Kota Manado
Eva Latipah ~ 443

Transliterasi

Konsonan

ء	ʾ	ز	z	ك	k
ا	a	س	s	ل	l
ب	b	ش	sy	م	m
ت	t	ص	sh	ن	n
ث	ts	ض	dh	و	w
ج	j	ط	th	ه	h
ح	ḥ	ظ	zh	ي	y
خ	kh	ع	ʿ	ال	al and ʻl
د	d	غ	gh	ة	ah
ذ	dz	ف	f		
ر	r	ق	q		

Vokal

Panjang	آ	ā	Short	ـَـ	a
	إي	ī		ـِـ	i
	أو	ū		ـُـ	u

Dobel	ـِيْ	iyy (akhiran ī)	Diftong	أي	ai
	ـُوْ	uww (akhiranū)		أو	au

PENGANTAR

Demokratisasi pasca 1998 menyediakan panggung bagi aktor-aktor baru dari beragam latar belakang pendidikan, profesi, dan ideologi untuk ikut berkontestasi membincangkan kembali posisi Islam dalam negara dan masyarakat Indonesia. Aktor-aktor baru ini menawarkan diskursus dan *habitus* keagamaan baru serta mendorong isu-isu kemaslahatan publik dan interpretasi Islam ke dalam diskusi publik. Mereka membuka perdebatan seputar relasi agama dan negara yang sempat dianggap 'final' dengan beragam tawaran alternatif yang dipopulerkan melalui ruang-ruang publik, seperti sekolah, kampus, masjid, majelis taklim, radio, televisi, internet, dan media sosial. Namun, ini bukan berarti bahwa aktor-aktor keagamaan lama menarik diri dari panggung publik. Perkembangan di ruang publik menunjukkan kontestasi otoritas antar aktor-aktor keagamaan yang berebut pengaruh publik, dan negara dalam hal ini mengikuti dengan seksama diskursus yang berkembang di kalangan aktor-aktor yang disebut "ulama" ini untuk menjadi pertimbangan dalam menentukan kebijakan dan arah politik.

Buku ini mengulas dinamika politik keagamaan dan persepsi terhadap gagasan negara-bangsa modern dan konsep-konsep turunannya seperti toleransi, kewargaan, dan antikekerasan dengan menekankan perhatian pada dinamika lokal. Dengan fokus penelitian di 15 kota (Medan, Jakarta, Bandung, Surkarta, Makassar —yang mewakili kota metropolitan Islam— Banda Aceh, Padang, Surabaya, Palangka Raya, Banjarmasin —yang mewakili kota dengan tradisi ulama arus utama— Pontianak, Denpasar, Ambon, Manado, dan Kupang —yang mewakili kota dengan isu minoritas Muslim yang khas), penelitian ini ingin melihat sejauh mana konteks sosial, politik, dan keagamaan lokal memengaruhi cara pandang ulama yang merupakan agen politik penting dalam iklim demokrasi populis terkait relasi agama dan negara, sistem politik, dan relasi antarwarga. Konteks lokal masing-masing kota menghadirkan dinamika beragam

dan menarik yang tidak selalu kongruen dengan konteks politik dan keagamaan nasional. Imaginasi, argumentasi, dan reservasi ulama tentang gagasan negara-bangsa di masing-masing kota banyak dipengaruhi oleh latar belakang intelektual, ideologis, politik, sosial, dan keagamaan lokal yang khas. Konteks nasional tentu saja ikut mewarnai dinamika lokal dalam level tertentu, terutama di kota-kota yang ulama dan masyarakatnya mengikuti isu-isu politik dan keagamaan nasional.

Buku ini merupakan salah satu produk dari survei dan penelitian tentang persepsi ulama tentang negara-bangsa yang dilakukan oleh para peneliti dari Pusat Pengkajian Islam Demokrasi dan Perdamaian (PusPIDeP) dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penelitian ini merupakan bagian dari Program CONVEY Indonesia yang digagas oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta bekerja sama dengan United Nations Development Programme (UNDP).

Sebelum penelitian lapangan dilakukan, beberapa workshop diselenggarakan untuk mematangkan teori, instrumen, dan metode penelitian. Workshop instrumen kualitatif diadakan di Surakarta pada Agustus 2018 dengan mengundang beberapa narasumber antara lain Yusuf Rahman, Jajang Jahroni, Ema Marhumah, Jazilus Sakho', dan Syamsul Arifin, perwakilan dari Convey-UNDP-PPIM Utami Sandyarani, Dirga Maulana, dan Sachiko Kareki. Workshop ini merekomendasikan perlunya diselenggarakan workshop khusus instrumen kuantitatif yang sebenarnya tidak ada di dalam rencana proposal. Namun, untuk keberhasilan dan kekuatan penelitian, workshop instrumen kuantitatif akhirnya diselenggarakan di Yogyakarta dengan mengundang narasumber, yaitu Ismatu Ropi, Miftahun Ni'mah Suseno, dan Maria Widagdo. Workshop ini juga merekomendasikan terselenggaranya workshop konsolidasi nasional dengan mengundang perwakilan asisten peneliti dari 15 kota. Workshop yang diadakan di Yogyakarta ini bertujuan membangun komunikasi dan kesepahaman dengan asisten lokal terkait strategi dan cara kerja penelitian di lapangan.

Penelitian ini melibatkan 15 peneliti utama dari bidang yang beragam dalam rumpun studi Islam dan ilmu sosial: politik Islam, antropologi Muslim urban, studi lintas iman, studi al-Qur'an dan hadis, kajian Timur Tengah, Salafisme, studi minoritas, hukum Islam, pekerjaan sosial, dan psikologi. Penelitian lapangan berlangsung dari September hingga Oktober 2018. Untuk mempertajam analisis, workshop hasil penelitian diselenggarakan di Surakarta dengan mengundang beberapa narasumber, antara lain Prof. Al Makin, Saiful Umam, dan Jaya Dani Mulyanto. Untuk finalisasi laporan lokal, satu workshop lagi diselenggarakan di kota yang sama.

Sebelum buku ini terbit, hasil penelitian diseminarkan di dua kota, Makassar dan Banda Aceh pada November dan Desember 2018 dengan mengundang narasumber Prof. Kadir Ahmad, Wahyuddin Halim, Fuad Jabali, dan Reza Indria, sebelum akhirnya di-*launching* di Jakarta pada Januari 2019 dengan mengundang narasumber Prof. Jamhari Makruf dan Ahmad Suaedy. Seminar hasil penelitian ini penting tidak hanya untuk membagi hasil temuan penelitian, namun juga untuk mendapatkan respon dan masukan dari pakar, ulama, dan masyarakat secara umum. *Feedback* dan masukan ini tentunya menjadi pertimbangan penting bagi kami dalam menulis buku ini. Buku ini diharapkan mampu memberi kontribusi dalam membaca persepsi, argumentasi, dan reservasi ulama dalam melihat gagasan negara-bangsa modern terutama dalam konteks demokrasi populis.

Penelitian ini tidak lepas dari kontribusi, kerja keras, dan dedikasi ke-15 peneliti, yaitu Noorhaidi Hasan (Surakarta), Suhadi (Denpasar), Najib Kailani (Palangka Raya), Munirul Ikhwan (Bandung), Moch Nur Ichwan (Banda Aceh), Muhammad Yunus (Medan), Euis Nurlaelawati (Jakarta), Roma Ulinnuha (Padang), Ibnu Burdah (Surabaya), Sunarwoto (Pontianak), Ahmad Rafiq (Banjarmasin), Rofah Muzakir (Kupang), Nina Mariani Noor (Ambon), Eva Latipah (Manado), dan Muhrisun Afandi (Makassar). Keberhasilan penelitian yang menghasilkan buku ini juga tidak lepas dari peran para asisten

peneliti yang telah bekerja keras membantu para peneliti di lapangan. Mereka adalah Marzi Afriko, Murni Barus (Banda Aceh), Musdalifah, Rahman Mantu (Manado), Syamsul Arif Galib, Rusdianto R (Makassar), Purjatian Azhar, Muhammad Irfan (Medan), Mhd Yazid, Ujang Wardi (Padang), Muhammad Ihsanul Arief, Nur Qomariyah (Banjarmasin), Muhammad Lutfi Hakim, Rizki Susanto (Pontianak), Supriadi, Muhammad Iqbal (Palangka Raya), Zet A Sandia, Ardiman Kelihu (Ambon), Ahmad Al Amin, Ismaul Fitriyaningsih (Denpasar), Umar Sulaiman, Aziz Marhaban (Kupang), Fahmi Muhammad Ahmadi, Ronni Johan (Jakarta), Cucu Surahman, Mokh. Iman Firmansyah (Bandung), Chafid Wahyudi, Mahbub Ghozali (Surabaya), dan Anas Aijudin, Mibtadin (Surakarta)

Kerja keras dan dedikasi juga ditunjukkan oleh manajemen PusPIDeP-Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga: Noorhaidi, Suhadi, Najib Kailani, Munirul Ikhwan, Erie Susanty, Siti Khodijah Nurul Aula dan Nisa Friskana Yundi yang mengawal penelitian dari awal hingga akhir. Tak lupa juga menyebut peran Ibnu Burdah yang mendedikasikan waktu dan pikiran dalam menyelaraskan diksi dan bahasa tulisan-tulisan di dalam buku ini.

Terimakasih tak terhingga terucap kepada CONVEY Indonesia dan PPIM Jakarta yang telah memberi kepercayaan kepada PusPIDeP dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga sebagai mitra dalam proyek penelitian CONVEY, terutama peran dari Prof. Jamhari Ma'ruf, Saiful Umam, Yusuf Rahman, Fuad Jabali, Ismatu Ropi, Jajang Jahroni, Dirga Maulana, Utami Sandyarani, Jaya Dani Mulyanto, Hidayat, Narsi dan nama-nama lainnya. Terima kasih juga terucap kepada Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prof. K.H. Dr. Yudian Wahyudi, dan wakil-wakil rektor: Prof. Dr. Sutrisno, Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin dan Dr. Waryono Abdul Ghafur yang selalu memberikan dukungan dan menyediakan atmosfer akademik yang memacu produktivitas riset-riset berkualitas. Selamat membaca!

Yogyakarta, 20 Januari 2019

PENDAHULUAN

Meneroka Wacana Islam Publik dan Politik Kebangsaan Ulama di Kota-kota Indonesia

Najib Kailani, Munirul Ikhwan, dan Suhadi

Fenomena radikalisme agama di berbagai penjuru dunia telah mendorong para intelektual dan pemegang kebijakan untuk memperhatikan posisi agama dalam diskusi-diskusi mengenai ruang publik. Jika sebelumnya mereka begitu yakin dengan teori sekularisasi yang menyatakan bahwa modernitas yang berpijak pada rasionalitas dan teknologi akan membuat agama sirna dalam kehidupan publik, saat ini agama mulai dilihat sebagai salah satu faktor penting dalam diskursus ruang publik (Casanova 1994; Turner 2012). Agama dalam konteks ruang publik mulai diproyeksikan untuk menciptakan ruang komunikasi yang setara guna menemukan "civic virtues" dalam membangun kehidupan yang damai (Hirschkind 2001; Habermas 2006).

Dalam konteks Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam, diskursus publik tampak tidak bisa dipisahkan dari peran ulama. Ulama telah lama membuktikan diri sebagai aktor penting yang berpengaruh secara politis, sosiologis dan kultural terhadap dinamika historis masyarakat Indonesia. Salah satunya adalah artikulasi dan interpretasi mereka terhadap relasi agama dan negara. Relasi agama dan negara yang sempat dianggap 'final' dengan konsep negara Pancasila mulai ramai diperbincangkan dan diperdebatkan legitimasinya

di ruang-ruang terbuka di era Reformasi. Tuntutan kembali kepada Piagam Jakarta menguat, seiring munculnya kelompok-kelompok Islam militan yang meneriakkan penerapan syariah dan menggelar aksi-aksi radikal di ruang publik. Kebijakan desentralisasi membuat situasi semakin kompleks. Kontestasi memperebutkan simbol-simbol Islam terjadi baik di tingkat pusat maupun lokal (Sulistiyanto 2009), yang beresonansi dalam keinginan untuk menerapkan syariat Islam melalui Perda Syariah (Bush 2008).

Dalam satu dekade pertama pasca Reformasi 1998 negara tampak gamang merespons munculnya wacana-wacana alternatif yang mendiskusikan ulang hubungan agama dan negara dengan mengusulkan syariah sebagai landasan hukum negara. Pengalaman pahit indoktrinasi Pancasila di masa lalu (Orde Baru 1966-1998) agaknya berada di balik kegamangan tersebut. Di dalam situasi transisi semacam itu, aktor-aktor baru (baca: otoritas keagamaan baru) tampak lebih leluasa tampil dan bergerak di ruang-ruang publik —sekolah, kampus, masjid, majelis taklim, radio, televisi, internet dan media sosial— untuk mempopulerkan wacana politik alternatif dalam beragam corak: Jihadi, Tahriri, Salafi, dan Tarbawi (Hilmy 2010; Machmudi; Hasan 2018).

Aktor-aktor keagamaan baru atau “ulama baru” umumnya bekerja di luar —meskipun masih terkait dengan— struktur dan institusi keagamaan arus utama. Jika ulama arus utama adalah sumber legitimasi dan pengawal *doxa* —meminjam istilah Pierre Bourdieu untuk menunjuk arena yang harus diterima apa adanya (*taken for granted*) dan ‘kebenaran’ yang tak perlu diperdebatkan lagi (*undisputed truth*)— maka ulama baru adalah kelas sosial inferior yang berusaha mendorong *doxa* ke ranah kontestasi argumen, yaitu ranah relasi oposisi biner antara ortodoksi (opini yang ‘benar’) dan heterodoksi (opini tandingan yang ‘heretik’). Dengan kata lain, kelas ulama baru berusaha menggeser dan mengikis integritas *doxa* yang kebenarannya tak diragukan (*beyond question*) ke ranah opini —yaitu arena kontestasi kebenaran— dengan harapan tawaran

opini mereka suatu saat akan muncul sebagai *doxa* baru (Bourdieu 1977, 164–69).

Dalam konteks Indonesia, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasarkan Pancasila dan Undang-undang Dasar (UUD) 1945 serta mengakomodir pluralitas suku bangsa dan agama adalah *doxa* yang tidak hanya dipegang teguh oleh negara namun juga dilegitimasi oleh ulama arus utama. Oleh karena itu, munculnya wacana alternatif politik keagamaan yang melegitimasi sistem keumatan global (baca: khilafah) atau gagasan Indonesia "bersyariat Islam" dapat dipahami sebagai usaha untuk masuk ke pusat medan wacana (*discursive field*) dan, dengan demikian, menggeser atau mengikis *doxa*. Baik otoritas keagamaan mapan—yang sepenuhnya mengontrol dan mengawal *doxa*—maupun otoritas keagamaan baru yang menggugat interpretasi mapan otoritas keagamaan lama dalam kenyataannya tidaklah homogen.

Sementara itu, di dalam spektrum otoritas keagamaan lama sendiri terjadi fragmentasi otoritas. Mereka umumnya mendorong wacana Islam moderat dan mendukung ideologi Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Sementara, di kalangan otoritas-otoritas keagamaan baru fragmentasinya lebih luas dan labil. Spektrumnya mencakup dari yang mengakui NKRI namun menyetujui isu penerapan syariat Islam (NKRI bersyariah) sampai yang mempunyai aspirasi untuk menegakkan negara Islam atau khilafah.

Selain itu, perubahan konstelasi dan konfigurasi politik yang terjadi secara ajek di era demokrasi elektoral menyebabkan semakin kuatnya perebutan dan kontestasi otoritas keagamaan. Momen-momen penyelenggaraan Pemilukada, Pemilu Legislatif ataupun Pemilu Presiden merupakan momen-momen kritis di mana aktor-aktor politik bersaing ketat memainkan simbol-simbol dan isu agama untuk kepentingan elektoral mereka (Ahnaf dkk. 2015). Peristiwa 212 yang terjadi dalam konteks Pemilukada Jakarta, misalnya, memperlihatkan dengan jelas bagaimana tuduhan penodaan agama yang dialamatkan kepada Basuki Tjahja Purnama atau Ahok sanggup menggerakkan

ribuan massa. Dalam peristiwa tersebut sayup-sayup juga terdengar tuntutan penerapan syariah dan khilafah sebagai alternatif mengatasi berbagai persoalan bangsa.

Ulama dan Negara-bangsa: Definisi dan Metodologi

Definisi ulama dalam buku ini mencakup baik otoritas keagamaan tradisional (*traditional religious authority*) maupun ototoritas keagamaan baru (*new religious authority*). Otoritas keagamaan tradisional merujuk pada orang-orang yang mempunyai latar belakang pendidikan agama secara formal dalam arti, mengkaji dan mendalami teks-teks keislaman secara khusus, baik melalui institusi pendidikan seperti pesantren, universitas Islam terkemuka dunia, seperti al-Azhar, Ibnu Saud, Tarim Hadramaut dan UIN/IAIN maupun yang mempelajari secara khusus melalui tradisi majelis taklim yang ketat. Dengan latar belakang pendidikan dan pengetahuan tersebut, mereka memperoleh otoritas dalam menyampaikan pesan-pesan keagamaan dan diakui oleh para jamaahnya.

Selain itu, lanskap otoritas keagamaan Islam juga diwarnai dengan munculnya aktor-aktor baru atau biasa disebut otoritas keagamaan baru sebagai konsekuensi dari pesatnya perkembangan lembaga pendidikan dan media baru. Berbeda dengan sebelumnya, figur baru ini umumnya memperoleh pengetahuan agama melalui sumber-sumber yang tersedia dan mudah diakses seperti buku-buku terjemahan, pengajian, dan mendengarkan serta mengikuti pengajian di media baru seperti televisi dan internet. Dalam kajian akademik, otoritas keagamaan baru ini juga disebut sebagai *religious entrepreneur* karena kemampuan mereka dalam mengemas pesan-pesan keagamaan melalui berbagai medium seperti tulisan, pelatihan, dan video pendek dan disampaikan melalui media baru sehingga menjangkau pemirsa yang lebih luas.

Buku ini merupakan hasil penelitian survei dan lapangan di 15 kota yang bertujuan untuk mengukur keberterimaan (*acception*) dan penolakan (*rejection*) ulama terhadap negara-bangsa. Dalam penelitian ini, ulama dikelompokkan ke dalam

tujuh karakteristik berdasarkan pada keberterimaan dan penolakan mereka terhadap konsep negara-bangsa. Tujuh karakteristik tersebut adalah progresif, inklusif, moderat, konservatif (dalam skala sikap penerimaan), eksklusif, radikal dan ekstrem (dalam skala sikap penolakan). Progresif adalah ulama yang secara aktif anti-kekerasan, pro-sistem, toleran, dan pro-kewargaan. Inklusif adalah ulama yang secara pasif anti-kekerasan dan pro-sistem, tapi secara aktif toleran dan pro-kewargaan. Moderat adalah kategori ulama yang secara pasif anti-kekerasan, pro-sistem, toleran, dan pro-kewargaan. Sementara itu, konservatif adalah ulama yang secara pasif anti-kekerasan, pro-sistem, dan toleran, tapi secara aktif anti-kewargaan. Di skala sikap penolakan, ulama eksklusif didefinisikan sebagai ulama yang secara pasif anti-kekerasan dan pro-sistem, tapi secara aktif intoleran dan anti-kewargaan. Radikal menunjuk pada karakter ulama yang secara pasif anti-kekerasan, tapi secara aktif anti-sistem, intoleran dan anti-kewargaan. Dan yang terakhir, ekstrem menunjuk ulama yang secara aktif pro-kekerasan, anti-sistem, intoleran dan anti-kewargaan.

Pengukuran sikap ulama terhadap negara-bangsa menggunakan skala sikap yang dikembangkan dari konsep empat *dimensi* yaitu pro-sistem, anti-kekerasan, toleransi dan pro-kewargaan. Dimensi *pro-sistem* didefinisikan sebagai sikap dan pemahaman yang menghormati serta menerima sistem negara-bangsa yaitu Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhineka Tunggal Ika. Di dalam dimensi ini juga terdapat aspek pro-pemerintahan yang merupakan sikap dan pemahaman yang menghormati dan menerima format pemerintahan, keabsahan pemerintahan yang berkuasa yaitu pemerintahan yang dipilih melalui demokrasi elektoral dan terbuka bagi aspek partisipasi masyarakat dari beragam latar belakang politik dan sosial. Lebih lanjut pro-sistem juga berarti sikap menerima produk-produk hukum yang dihasilkan dengan mengacu pada konstitusi negara dengan melibatkan pemerintah dan parlemen, serta menempatkan Mahkamah Konstitusi sebagai lembaga tertinggi

dalam memutus *review* atas ketidakselarasan undang-undang dengan konstitusi.

Dimensi *anti-kekerasan* didefinisikan sebagai sikap yang memberi perhatian pada *promotion of life* dan hak untuk hidup (Satha-Anand 2017) serta menggali sikap anti-kekerasan pada level personal baik yang bersifat nyata maupun yang laten (Galtung 1969). Sedangkan dimensi *toleransi* dimaknai terbatas dalam konteks toleransi beragama, yang didefinisikan sebagai sikap seseorang dalam menerima perbedaan agama dan keyakinan dalam konteks kehidupan bermasyarakat. Sikap toleran sendiri lebih menekankan pada bentuk penerimaan pada keyakinan agama lain atau disebut toleransi ekternal maupun perbedaan paham dalam satu rumpun agama atau disebut juga dengan toleransi internal (Woolf & Hulsizer 2002).

Dimensi *pro-kewargaan* adalah sikap penerimaan terhadap prinsip kewargaan yang meliputi beberapa prinsip dasar seperti prinsip keadilan *(justice)* yang merujuk pada bentuk keadilan dan kesetaraan bagi semua warga di muka hukum, prinsip pengakuan *(recognition)* yang merujuk pada pengakuan negara atas keragaman individu, dan prinsip *self-determination* yang menekankan pada hak individu untuk mengambil keputusan atas nama dirinya sendiri sebagai warga negara tanpa ada intervensi dan kontrol dari pihak lain, termasuk negara. Selain itu, juga terdapat prinsip *solidarity* yang merujuk pada kapasitas individu untuk bersatu dengan yang lain dalam upaya untuk memperjuangkan apa yang menjadi haknya sebagai warga negara (Lister 2008).

Dalam dimensi pro-kewargaan tersebut terdapat dua unsur penting. *Pertama, pro-demokrasi* yang merupakan sikap atau pandangan yang menghargai dan secara aktif mendorong demokrasi berjalan sebagai sistem pemerintahan di mana kedaulatan politik dikuasai oleh rakyat dan dikontrol secara langsung oleh rakyat (Campbell 2008).[1] *Kedua*, *pro-HAM* (hak asasi

---

1 Penulis mengucapkan terima kasih kepada Muhrisun Miftahun Ni'mah Suseno yang telah memberikan banyak ide dan gagasan untuk pembuatan instrumen penelitian.

manusia) yaitu sikap dan pandangan yang mengakui HAM yang merujuk pada hak asasi manusia yang tertera di dalam Konstitusi Indonesia (UUD 1945 hasil amandemen). Lebih spesifik lagi, hak asasi manusia yang dimasukkan di sini direservasi sesuai dengan konteks penelitian tentang ulama yaitu tingkat penerimaan terhadap konsep dasar HAM, hak beragama, hak bersyarikat, dan perlakuan non-diskriminatif.

Buku ini berdasarkan pada survei berbasis kelompok *(group based survey)* dengan responden dari kelompok ulama atau tokoh agama Islam. Survei ini melibatkan 450 responden yang tersebar di 15 kota (masing-masing kota 30 responden). Karena tidak ditemukan data populasi ulama Indonesia —baik oleh negara maupun lembaga swasta— pendataan populasi ulama di masing-masing kota menjadi langkah pertama yang dilakukan. Metode sampling dalam penelitian ini menggunakan teknik *proportionate stratified random sampling* dengan mempertimbangkan persebaran *sampling* responden secara memadai dari setiap kelompok ulama dan karakter kota.

Pengelompokan strata berdasarkan pada latar belakang organisasi/gerakan keagamaan di mana persebaran dan variasi responden masing-masing kota ditentukan dengan melihat empat kategori berikut: *Pertama*, ulama arus utama yang tergabung/memiliki kedekatan dengan MUI, NU/ Muhammadiyah/ Persis (menyesuaikan dengan konteks lokal), dengan prioritas ulama yang memiliki basis pesantren dan/atau menjadi tokoh/pemikir dari lingkungan kampus. *Kedua*, ulama dari gerakan Islam "baru" (Salafi, Tarbawi, atau Tahriri) yang berpotensi menjadikan negara-bangsa masih sebagai polemik dalam diskursus maupun gerakannya. *Ketiga*, ulama/tokoh dari kelompok minoritas di dalam Islam, seperti Syi'ah, dan Ahmadiyah. *Keempat*, ulama baru yang memiliki kecenderungan sebagai *religious entrepreneur*, biasanya ulama dalam kategori ini berusia relatif muda (kurang dari 40 tahun) yang sebagian besar audiennya merupakan generasi milenial.

Selain itu, pemilihan juga didasarkan pada faktor usia, gender, dan tingkat pendidikan. Proporsi yang digunakan adalah 50% dari data populasi ulama di masing-masing daerah yang didapatkan dari *mapping* awal yang dilakukan oleh peneliti bersama asisten peneliti di tiap daerah, dan selanjutnya dilakukan proses random dengan mempertimbangkan keterwakilan di masing-masing strata tersebut, sehingga diperoleh jumlah sampel sebanyak 30 ulama di setiap kota/ lokasi penelitian. Survei ini menggunakan batas tingkat kepercayaan 95%, dan diketahui simpangan baku (*standard deviation*) sebesar 33,69, kesalahan baku (*standard error*) sebesar 1,59 dengan *margin of error* sebesar 3,11. Pengukuran karakteristik ulama menggunakan skala sikap yang terdiri dari 70 aitem dengan tingkat reliabilitas *cronbach alpha* sebesar 0,98.

Hasilnya, responden survei terdiri dari 76,22% laki-laki dan 23,78% perempuan. Total responden yang mengaku berafiliasi ke NU (termasuk Fatayat, Muslimat, Ansor, dst.) berjumlah 22,22%, Muhammadiyah (terhitung Aisyiah, Nasyiatul Aisyiyah, Pemuda Muhammadiyah, dst.) sebesar 15,78%, Ahmadiyah dan Syiah terbilang 5,33% dan sisanya 35,56% berasal dari beragam ulama yang berafiliasi dengan ragam organisasi atau gerakan baik di tingkat nasional maupun lokal yang berjumlah tidak kurang dari 40 organisasi atau kelompok. Sebagai konsekuensi dari lokasi penelitian di daerah urban (kota), latar pendidikan ulama yang menjadi responden penelitian ini terbilang berpendidikan tinggi. Persentase terbesar responden berpendidikan akhir S-3 (31,31%), kemudian sedikit lebih kecil disusul mereka yang berpendidikan akhir S-2 (30,63%) dan S-1 (29,28%). Sementara itu yang berpendidikan SLTA hanya berjumlah 6,08%.

Wawancara mendalam *(in-depth interview)* dilakukan untuk mendalami hasil survei dan menelisik hal-hal yang belum terjawab oleh survei. Wawancara melibatkan 10 informan dari 30 responden survei. Wawancara dilakukan terhadap informan kunci dengan mempertimbangkan representasi dari kelompok ulama di atas dan hal-hal unik dari temuan survei.

Tentang Buku ini

Buku yang ada di tangan pembaca ini berupaya untuk memetakan dan mendiskusikan persepsi serta pandangan ulama dari berbagai latar belakang afiliasi sosial, politik, dan keagamaan tentang format negara-bangsa, bersama konsep-konsep dasar yang menopangnya di kota-kota di Indonesia. Selain itu, juga memberikan gambaran posisi ulama Indonesia terhadap format negara-bangsa Indonesia masa kini seperti progresif, inklusif, moderat, konservatif, eksklusif, radikal, dan, ekstrem sebagaimana dipaparkan di atas. Penelitian ini dilaksanakan di 15 kota yaitu Medan, Jakarta, Bandung, Surakarta, Makassar, Banda Aceh, Padang, Surabaya, Palangka Raya, Banjarmasin, Pontianak, Denpasar, Ambon, Manado, dan Kupang dengan melibatkan 15 peneliti yang melakukan kerja lapangan di masing-masing kota.

Buku ini disusun dalam tiga tajuk berdasarkan karakteristik kota yaitu: *Ulama di Kota-kota Metropolitan Islam: Kontestasi Media dan Konservatisme Publik* yang menghadirkan tulisan Noorhaidi Hasan dan Anas Aijudin (Surakarta), Munirul Ikhwan (Bandung), Euis Nurlaelawati (Jakarta), Mohammad Yunus (Medan) dan Muhrisun (Makassar). Kemudian, *Ulama di Kota-kota Arus Utama: Moderatisme, Etnonasionalisme dan Problem Kewargaan* menampilkan tulisan Moch Nur Ichwan (Banda Aceh), Najib Kailani (Palangka Raya), Roma Ulinnuha (Padang), Ahmad Rafiq (Banjarmasin) dan Ibnu Burdah (Surabaya), Terakhir *Ulama di Kota-kota Muslim Minoritas: Progresifitas, Toleransi dan Bayang-bayang Islamisme* yang menyuguhkan tulisan Sunarwoto (Pontianak), Suhadi (Bali), Ro'fah (Kupang), Nina Mariani Noor (Ambon) dan Eva Latipah (Manado).

Di Kota metropolitan Islam, Hasan dan Aijudin dalam tulisannya mengenai ulama di Solo menggarisbawahi pemikiran ulama yang menolak negara-bangsa dengan mengesahkan penggunaan kekerasan untuk mewujudkan visi ideologis dan politis di kota Solo. Menurut mereka ada tiga faktor utama yang melatari pandangan para ulama tersebut yaitu, kesejarahan, sosial, dan aktivisme keagamaan. Melalui

dinamika yang panjang, berkelindan dengan perubahan sosial, ekonomi, dan politik di Solo, Abu Bakar Ba'asyir telah menjadi simbol perlawanan kaum marginal terhadap negara. Wacana perlawanan terhadap negara yang bergema di kalangan ulama ini lebih mirip dengan wacana protes sosial yang beresonansi semakin luas justru ketika aparat keamanan berusaha menggulung gerakan-gerakan teroris. Aksi-aksi radikalisme mereka bingkai dengan klaim *amar makruf* dan *nahi munkar*.

Sedangkan Munirul Ikhwan memaparkan bahwa ulama di kota Bandung cenderung konservatif. Menurutnya wacana konservatisme agama mewarnai publik Islam karena ulama-ulama konservatif berperan aktif dalam arena kontestasi wacana melalui berbagai cara dan media. Dalam tulisannya Ikhwan menyebutkan bahwa meskipun tingkat penerimaan ulama terhadap gagasan negara-bangsa cukup tinggi di kota Bandung yaitu 56,67% —dengan tingkat penolakan 23,34% dan tidak teridentifikasi 20%, wacana ulama arus utama tidak memberikan warna dominan dan tidak mampu mengontrol diskursus Islam di ruang publik.

Senada dengan Ikhwan, Euis Nurlaelawati yang menulis tentang ulama Jakarta juga menunjukkan ihwal konservatisme Islam publik di Jakarta. Nurlaelawati menyatakan bahwa konteks percaturan politik memicu menguatnya artikulasi konservatisme tersebut. Bahkan percaturan politik ini dalam beberapa isu telah mengubah sikap kelompok keagamaan yang dinilai moderat, yaitu Muhammadiyah dan Persatuan Umat Islam, yang bergerak ke arah semakin konservatif.

Selain itu, Islamisme juga berkontribusi pada narasi kebangsaan ulama sebagaimana dipaparkan oleh Yunus dan Muhrisun. Dalam studinya mengenai ulama di kota Medan. Yunus menunjukkan bahwa patronase politik memainkan peran yang sangat penting dalam membentuk kecenderungan keagamaan di kota Medan. Menurutnya, tanpa adanya tradisi keislaman yang mengakar kuat, kecenderungan keagamaan sangat dipengaruhi oleh isu-isu politik nasional dan lokal. Sementara itu, Muhrisun mendedahkan bahwa terdapat

ambiguitas dalam pemahaman beberapa ulama terkait sistem demokrasi. Mereka mendefinisikan demokrasi secara berbeda dengan apa yang dipahami dalam konstitusi. Menurut Muhrisun, sistem politik yang berkembang di Indonesia saat ini membuat wacana menolak demokrasi tidak banyak mendapat dukungan dari masyarakat. Dalam beberapa hal, menolak demokrasi bisa diartikan sebagai upaya bunuh diri yang kontraproduktif untuk dikampanyekan.

Jika di kota-kota metropolitan Islam, ulama cenderung bercirikan konservatif dan nuansa Islamisme tampak kental memengaruhi artikulasi dan ekspresi mereka, di kota-kota di mana Islam merupakan arus utama, problem yang menyeruak ke permukaan terkait dengan isu moderatisme, reservasi dan etnonasionalisme. Moch Nur Ichwan dalam tulisannya mengenai ulama Aceh menyebutkan bahwa tidak adanya ulama yang teridentifikasi ekstrem di Aceh membuat ideologi Islamisme yang menolak total konsep negara-bangsa Indonesia tidak menjadi ideologi dominan dan hegemonik. Ichwan berargumen, ada dua alasan mengapa perihal tersebut terjadi. *Pertama*, tidak muncul ulama-ulama yang melanjutkan perjuangan Darul Islam untuk mendirikan Negara Islam Indonesia, Negara Islam Aceh, atau Kerajaan Islam Aceh. *Kedua*, sedikitnya ulama yang bergabung dan mendukung perjuangan GAM. Hal ini terlihat jelas saat eks-GAM mendirikan partai politik lokal Partai Aceh (PA) dan organisasi ulama Majelis Ulama Nanggroe Aceh (MUNA) pada 2009.

Sedangkan Kailani yang menulis tentang ulama di Palangka Raya mendemonstrasikan sikap reservasi ulama terhadap konsep negara-bangsa terutama di dalam dimensi toleransi dan kewargaan. Menurutnya reservasi atau penerimaan terbatas terutama terjadi di dalam isu hubungan antaragama khususnya Islam-Kristen dan minoritas agama. Meskipun menerima keabsahan pemimpin non-Muslim yang terpilih secara elektoral, namun kebanyakan mereka menyatakan bahwa kepemimpinan non-Muslim cenderung mengesampingkan aspirasi dan kepentingan umat Islam. Demikian juga halnya

dengan minoritas agama. Mayoritas ulama menyebutkan persetujuan mereka untuk mengakui eksistensi Kaharingan, namun menolak keberadaan Ahmadiyah dan Syiah.

Ihwal yang sama juga mengemuka di dalam kajian Rafiq mengenai ulama di Banjarmasin. Menurutnya, di kalangan ulama Banjarmasin juga terdapat reservasi terhadap negara-bangsa terutama dalam isu toleransi dan kewargaan. Di antara isu reservasi yang mengemuka di Banjarmasin adalah kuatnya konsepsi keadilan proporsional di kalangan ulama di sana yaitu pemahaman keadilan yang didasarkan pada proporsi jumlah pada sebagian informan. Di satu sisi, keadilan proporsional memberikan hak yang seimbang kepada setiap kelompok masyarakat dalam demokrasi sesuai jumlah populasinya. Di sisi yang lain, keadilan proporsional justru menghilangkan hak asasi yang melekat pada individu-individu warga negara karena entitas kemanusiaannya, bukan dalam hubungannya dengan manusia yang lain berdasarkan jumlah.

Sementara Burdah dalam tulisannya mengenai ulama di Surabaya mengatakan bahwa penerimaan ulama Surabaya terhadap konsep negara-bangsa Indonesia beserta turunannya sangat kuat kendati hampir seluruhnya juga memiliki catatan (baca: reservasi) yang beragam. Penerimaan ulama Surabaya pada prinsip antikekerasan —yakni menolak keabsahan penggunaan sarana kekerasan dalam mencapai tujuan— tergolong sangat tinggi. Kendati demikian, terdapat pandangan-pandangan yang terkesan tidak konsisten terutama dalam kaitannya dengan sikap terhadap kelompok-kelompok minoritas yang dianggap sesat. Penerimaan ulama terhadap negara-bangsa juga dipengaruhi oleh artikulasi lokal sebagaimana tampak dalam tulisan Roma Ulinnuha mengenai ulama di kota Padang. Menurutnya pepatah *adat menurun, syara' mendaki*, yang digenggam ulama Minang sebagai poin keselarasan antara kemusliman (*muslimness*) dan nalar kewargaan memfasilitasi moderasi keislaman di kota Padang.

Berbeda dengan temuan di kota-kota metropolitan Islam dan Islam arus utama, ulama di kota-kota dengan penduduk

Muslim sebagai minoritas menunjukkan penerimaan yang relatif kuat terhadap negara-bangsa. Sunarwoto dalam artikelnya mengenai ulama di Pontianak mengatakan bahwa ulama Pontianak menunjukkan sikap positif terhadap gagasan negara-bangsa. Meskipun demikian, Sunarwoto juga menampilkan adanya reservasi ulama terhadap beberapa hal termasuk di antaranya sikap terhadap minoritas Muslim. Menurutnya sikap ulama Pontianak terhadap minoritas tampak ambigu. Sikap keras ditunjukkan terhadap minoritas yang dianggap tidak sesuai dengan "Islam yang benar" atau dinyatakan sesat. Hal serupa tidak terjadi pada minoritas yang dianggap berada dalam batas "Islam yang benar" tersebut. "Yang benar" di sini bisa diartikan sebagai Islam Sunni yang merupakan Islam *mainstream* di Indonesia.

Sementara itu, Suhadi dalam tulisannya mengenai ulama di Denpasar menyebutkan penerimaan ulama yang tinggi terhadap dimensi pro-sistem dan anti-kekerasan, namun rendah di dimensi toleransi dan kewargaan. Suhadi menengarai bahwa penerimaan yang agak rendah terhadap toleransi dan kewargaan di kalangan ulama Bali terkait dengan reaksi umat Islam terhadap menguatnya politik identitas Hindu Bali. Menurutnya, menguatnya gerakan *Ajeg Bali* yang merangsek masuk ke dalam ranah politik dan kebijakan kebudayaan lokal menuntut Muslim Bali untuk bernegosiasi dengan situasi itu. Kebijakan kebudayaan tersebut dengan sangat jelas memihak pada budaya dominan yang ada.

Jika di Bali diwarnai dengan relasi Hindu-Islam, Ro'fah dalam tulisannya mengenai ulama di Kupang menyebutkan bahwa dinamika umat Islam di Kupang terkait dengan hubungan Islam dan Kristen. Ro'fah menyebutkan bahwa secara umum penerimaan ulama Kupang terhadap gagasan negara-bangsa beserta konsep-konsep turunannya tergolong kuat. Namun, reservasi dan kontestasi juga mewarnai penerimaan tersebut seperti terlihat pada munculnya gagasan *imagined Islamic state* dan penerapan syariah yang dianggap sebagai solusi bagi "problem" bangsa. Menurutnya, ihwal ini bisa dirujuk pada

posisi Muslim sebagai minoritas dan melihat pemimpin dan negara Islam sebagai pintu masuk untuk menjadi lebih kuat secara politis.

Sementara itu, Nina Mariani yang meneliti ulama di Ambon menyebutkan kalau penerimaan ulama Ambon yang kuat terhadap negara-bangsa sedikit banyak terkait dengan pengalaman yang cukup kelam mengenai hubungan Islam-Kristen pada tahun 1999-2002. Peristiwa berdarah tersebut telah membangkitkan kesadaran warga Ambon untuk terus membina kerukunan dan persaudaraan, merajut kembali apa yang sudah tercederai di masa lalu dengan melestarikan kembali nilai-nilai budaya lokal seperti *pela gandong, salam sarani*. Sementara itu, Eva Latipah yang menulis mengenai ulama di Manado mengatakan bahwa perasaan terpinggirkan masih kuat terasa di dalam narasi ulama Manado. Menurutnya sejumlah ulama Manado menilai beberapa perlakuan diskriminatif masih terjadi terutama terkait sulitnya perizinan penyelenggaraan acara keagamaan di ruang publik. Kondisi berbeda ditunjukkan dengan mudahnya perizinan bagi penyelenggaraan acara keagamaan Kristiani.

Keragaman konteks dan argumen ulama di 15 kota sebagaimana tampak dari tulisan-tulisan di atas memberikan pemahaman kepada kita betapa kaya dan kompleks narasi kebangsaan ulama di Indonesia. Atmosfer lokal dan juga wacana politik nasional saling mewarnai artikulasi, interpretasi dan persepsi ulama tentang negara-bangsa. Dengan menyuguhkan berbagai dinamika lokal ulama di 15 kota, buku ini kami harapkan menjadi salah satu rujukan alternatif bagi para sarjana dan pemerhati yang mempunyai perhatian pada isu-isu keislaman dan politik kontemporer di Indonesia.

Daftar Pustaka

Ahnaf, Iqbal dkk. 2015. *Pilkada dan Konflik Keagamaan: Pilkada dan Struktur Kesempatan Politik dalam Konflik Keagamaan di Sampang, Bekasi, dan Kupang*. Yogyakarta: CRCS UGM.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*, terj. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Bush, Robin. 2008. "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?" dalam *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, diedit oleh Greg Fealy dan Sally White. Singapore: ISEAS, 174-181.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Campbell, David E. 2013. "Religious Tolerance in Contemporary America," *DePaul University Law Review* 62 (4): 1009-1034.

Galtung, Johan. 1969. "Violence, Peace and Peace Research," *Journal of Peace Research* 6 (3): 167-191.

Hirschkind, Charles. 2001. "Civic Virtues and Religious Reason: An Islamic Counterpublic," *Cultural Anthropology* 16 (1): 3-34.

Habermas, Jurgen. 2006. "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14 (1): 1-25.

Hilmy, Masdar. 2010. *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*. Singapore: ISEAS.

Hasan, Noorhaidi (ed.). 2018. *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.

Lister, Ruth. 2008. "Inclusive Citizenship, Gender and Poverty: Some Implications for Education for Citizenship," *Citizenship Teaching and Learning* 4 (1): 3-19.

Machmudi, Y. 2008. *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Canberra: ANU E Press.

Sulistiyanto, Priyambudi dan Maribeth Erb. 2009. "Introduction and the Quest for Democracy." dalam *Deepening Democracy in Indonesia: Direct Elections for Local Leaders (Pilkada)*, diedit oleh Maribeth Erb dan Priyambudi Sulistiyanto. Singapore: ISEAS

Satha-Anand, Chaiwat. 2017. *Non-Violence and Islamic Imperatives*, Sweden: Irene Publishing.

Turner, Bryan. 2012. *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State.* Cambridge: Cambridge University Press.

Woolf, Linda M, dan Hulsizer, Michael R. 2002. "Intra- and Inter-Religious Hate and Violence: A Psychosocial Model," *Journal of Hate Studies* 2 (1): 5-48.

ULAMA DI KOTA-KOTA METROPOLITAN ISLAM:

Kontestasi, Media, dan Konservatisme Publik

ISLAM DAN KEKUASAAN:
Menakar Pandangan Ulama Surakarta terhadap Negara-Bangsa

Noorhaidi Hasan dan Anas Aijudin

Ulama merupakan aktor penting yang mewarnai dinamika keagamaan, sosial, politik, dan kebangsaan Indonesia dari masa ke masa. Jejak keterlibatan mereka dalam menggelindingkan wacana kebangsaan bisa dilihat jauh sebelum Indonesia merdeka. Dalam Munas Alim Ulama pada 1935 di Banjarmasin, misalnya, ulama yang tergabung dalam Nahdlatul Ulama (NU) secara tegas mengeluarkan fatwa bahwa Indonesia kelak berdiri sebagai "Darussalam", negara yang aman dan damai. Demikian juga ketika berbagai peristiwa terjadi menjelang kemerdekaan, ulama telah menjadi soko guru dan peletak dasar ideologi kebangsaan Indonesia. Peran K.H. Wahid Hasyim (NU), Ki Bagus Hadikusumo (Muhammadiyah) dan Kasman Singodimejo (Masyumi), untuk menyebut beberapa tokoh, sangatlah penting dalam mendorong terjadinya negosiasi yang akhirnya mengantar Pancasila dikukuhkan sebagai dasar negara Indonesia.

Sukses ulama dalam memainkan kiprah politik kebangsaan tidak bisa dipisahkan dari kemampuan mereka menyebarkan gagasan dan pengetahuan keagamaan melalui penanaman *habitus*. Sebagai "sistem yang tahan lama, disposisi *transposable*, struktur-struktur yang berfungsi dalam menstrukturisasi

struktur", *habitus* memandu seseorang untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu. Ia menjadi nilai-nilai sosial yang tertanam dan dibangun melalui proses sosialisasi yang berlangsung lama (*longue-durée*). *Habitus* merupakan prinsip yang "menghasilkan dan mengatur praktik serta representasi yang dapat disesuaikan secara obyektif tanpa mengandaikan tujuan akhir dan atau mengungkapkan penguasaan operasi yang diperlukan untuk mencapainya" (Bourdieu 1995). Dengan kata lain, *habitus* merupakan struktur penataan yang diterima melalui pengalaman aktor dalam menginternalisasi struktur objektif dunia sosial.

Ulama menghasilkan pengetahuan agama dalam arti luas, tidak hanya mencakup teologi, akhlak, *fiqh*, dan *usul fiqh*, tetapi juga semua jenis pengetahuan performatif dan non-diskursif, serta bentuk-bentuk pengetahuan lainnya, termasuk doa, ritual dan praktik ibadah. Meletakkan agama sebagai wacana (Asad 1986) dan praktik mediasi (Meyer 2006; van Bruinessen 2003), mustahil untuk memisahkan dimensi diskursif dan non-diskursif dan mengabaikan interaksi timbal balik antara dimensi produksi pengetahuan yang diskursif dan non-diskursif. Terlebih lagi, ada hubungan yang rumit dan saling terkait antara produksi pengetahuan dengan kekuasaan. Michel Foucault (1980) menjelaskan bagaimana masyarakat modern bisa mereduksi kekuasaan dari sebuah pengetahuan, dan begitu juga sebaliknya. Pengetahuan yang dimiliki individu bisa menciptakan kekuasaan yang memiliki sifat seperti jaringan yang menyebar. Foucault menggunakan istilah genealogi untuk merujuk kesatuan pengetahuan intelek dan ingatan-ingatan lokal yang memungkinkan kita membangun pengetahuan historis tentang perjuangan hidup dan menggunakan pengetahuan tersebut secara taktis dalam kehidupan sehari-hari.

Tulisan ini bertujuan mengkaji bagaimana ulama mempersepsi dan memahami negara-bangsa. Berkelindan erat dengan Islamisme (Kepel 2006), persepsi dan pemahaman ulama tentang negara-bangsa pada gilirannya menentukan

cara-cara mereka memproduksi wacana dan pengetahuan yang disebarluaskan kepada masyarakat dan dihabituasi melalui praktik sosial. Dinamika ini akan dilihat secara khusus dalam konteks Surakarta, kota yang menarik perhatian luas para pengamat dan peneliti. Di kota ini beragam gerakan radikal dan organisasi teroris tumbuh pascajatuhnya rezim Orde Baru pada 1998. Contohnya antara lain Front Pemuda Islam Sukarakarta (FPIS), Laskar Umat Islam Solo (LUIS), Laskar Hizbullah, Laskar Jundullah, dan yang paling fenomenal, Jamaah Islamiyah (JI), yang dianggap bertanggungjawab atas aksi-aksi terorisme di Asia Tenggara (Abuza 2003; Pavlova 2007).

Sebagaimana dijelaskan Muhammad Wildan (2013), kombinasi antara faktor-faktor kesejarahan, sosiologis, dan ekonomi-politis memiliki peran penting dalam menyuburkan gerakan-gerakan dan organisasi radikal di Solo. Wildan menunjuk secara spesifik kepada kekhasan-kekhasan Solo berkaitan dengan etnisitas, ekonomi dan agama. Baginya, intensitas dakwah mendorong proses islamisasi instan kelas abangan rendahan (*lower class of abangan*) yang terpuruk secara ekonomi, sosial, dan politik, di tengah pertumbuhan kelas menengah dan industrialisasi. Mereka akhirnya memilih Islam sebagai jalan keluar dari kesumpekan ekonomi, sosial, dan politik yang dirasakan dan terlibat dalam gerakan-gerakan radikal.

Ulama dalam Dinamika Kesejarahan Surakarta

Peran ulama tentulah tidak bisa diabaikan dalam mewarnai dinamika sosial dan ekonomi Surakarta. Mereka tumbuh menjadi agen perubahan penting yang aktif merespons berbagai perkembangan dan masalah yang berkembang di masyarakat, termasuk ketika menghadapi momen-momen krusial berkaitan dengan pendirian Republik Indonesia yang menganut sistem negara-bangsa. Surakarta adalah salah satu kerajaan yang memiliki kedaulatan dan tradisi kekuasaan mandiri sebelum memutuskan bergabung dengan Republik Indonesia (Djoebagio 2017). Usaha para ulama mengembangkan pendidikan Islam

bercorak nasionalistik di Surakarta tampaknya memainkan peran yang cukup penting dalam mengobarkan wacana nasionalisme yang memperkuat proses integrasi Kasunanan Surakarta ke dalam Republik Indonesia.

Dalam sistem ketatanegaraan Kasunanan Surakarta, ulama merupakan pilar penting yang menduduki jabatan sebagai "Tafsir Anom", penasihat raja dalam urusan keagamaan dan urusan-urusan lainnya. Tafsir Anom adalah jabatan keulamaan yang disegani. Prof. K.H. Muhammad Adnan, yang pernah menduduki jabatan ini, dikenal sebagai ulama kharismatik yang produktif dalam menulis buku dalam berbagai bidang keilmuan, semisal tafsir, fikih, tasawuf, filsafat, dan pendidikan, serta aktif dalam membidani lahirnya pendidikan berbasis keagamaan di Indonesia. Dalam kapasitas sebagai penasihat, Tafsir Anom tentulah memberi saran-saran yang mengilhami Sunan Pakubuwana X untuk mendirikan Madrasah Mambaul Ulum pada 1913. Tujuannya adalah menjadi pusat pendidikan agama Islam di Surakarta dan secara otomatis menjadi tempat pengkaderan calon ulama. Dari Mambaul Ulum lahir ulama besar seperti K.H. Ali Darokah (Al-Islam), K.H. Syaifuddin Zuhri, K.H. Masykur, K.H. Munawir Syadzali (Menteri Agama RI), Prof. K.H. Muhammad Adnan (Al-Muayyad), dan Prof. Baiquni (Ahli Atom). Mereka merupakan ulama *avant-garde* yang memiliki peranan yang besar dalam sejarah Surakarta, bahkan Indonesia.

Berkembangnya madrasah Mambaul Ulum beriringan dengan berdirinya Serikat Dagang Islam (SDI), yang dipimpin oleh H. Samanhudi. SDI merupakan organisasi yang menghimpun pengusaha Muslim yang memiliki kesamaan cita-cita perjuangan untuk menguatkan ekonomi dikalangan pribumi. Meskipun SDI merupakan organisasi pengusaha, peran ulama di dalamnya cukup penting. Organisasi yang kemudian berkembang menjadi Sarekat Islam (SI) pada 1912 di bawah pimpinan HOS. Cokroaminoto (Latif 2006). Menyusul lahirnya SI, pada 1914 muncul Gerakan Sarekat Rakyat (SR) yang berhaluan komunis. Dipimpin H. Misbach, seorang

mubalig terkenal, gerakan ini mencoba menekan Kraton Kasunanan Surakarta dan pemerintah kolonial untuk berpihak pada kesejahteraan masyarakat (Djoebagio 2017).

Di kalangan ulama tradisionalis, pada 1918 K.H. Mansyur Giri Kusumo mendirikan Pondok Pesantren Popongan, Tegalgondo Klaten, yang mengembangkan Thariqah Naqsabandiyah Khalidiyah. Dalam waktu relatif singkat pesantren ini telah berhasil mencetak kiai-kiai muda yang kemudian mendirian pondok pesantren di berbagai wilayah di Surakarta. Salah satunya K.H. Umar Abdul Manan, yang mendirikan Pondok Pesantren Al Muayyad Mangkuyudan tahun 1947. Pondok ini berkembang pesat dan melahirkan semacam cabang-cabangnya, seperti Pondok Pesantren Al-Muayyad Windan Makamhaji, Al-Barokah Juwiring, Siroju Tholibin Brabu Grobogan, Al-Wustho Mangkunegaran, Walisongo Sragen, Miftahul Ulum Karanganyar, dan Al Istiqomah Kartasura Sukoharjo.

Ulama-ulama beraliran modernis juga mendirikan pesantren dan perguruan Islam, bahkan sebelum *counterpart* tradisionalis mereka. K.H. Imam Ghozali, misalnya, mendirikan Pesantren Jamsaren dan Yayasan Perguruan Islam Al Islam pada tahun 1920-an. Perguruan ini memiliki program pendidikan sekolah dengan menggabungkan ilmu-ilmu agama dan ilmu umum, dan bertahan hingga saat ini dengan 27 cabang yang tersebar di seluruh Surakarta dan kabupaten sekitarnya. Pendidikan yang dikelola mulai dari pendidikan TK, SLTP, MTs, MA, SMA, dan madrasah diniyah. Model pendidikan yang sama juga dikembangkan oleh K.H. Naharus Surur pada 1970-an yang mendirikan Pesantren Takmirul Islam, Laweyan Solo. Seperti Madrasah Jamsaren, Takmirul Islam juga menyelenggarakan pendidikan dengan pola modern, sintesis dari pendidikan pesantren dan modern.

Perkembangan baru terjadi pada 1972 ketika Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir, yang ketika itu berafiliasi dengan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), mendirikan Pesantren Al-Mukmin Ngruki. Pesantren ini berkembang cepat dan segera dikenal sebagai pusat aktivisme

Islam yang aktif menggelindingkan wacana tentang pendirian negara Islam sekaligus menentang pemerintah dan sistem kekuasaan di Indonesia. Pemikiran dan gerakan kedua ulama pendiri yang bercorak jihadis ini makin bergema ketika narasi ketidakpuasan dan perlawanan terhadap kekuasaan Soeharto mulai mendapatkan bentuk pada akhir 1970-an. Keterlibatan dalam NII akhirnya mengantarkan mereka ke meja hijau. Untuk menghindari penangkapan, mereka melarikan diri ke Malaysia, di tempat mereka mulai menyusun kekuatan untuk mendirikan JI. Kiprah mereka di Indonesia kembali mendapatkan mementum ketika struktur politik pascareformasi terbuka. Bersama dengan kalangan Islamis lainnya seperti Muhammad Thalib, Irfan S. Awwas, dan Sobarin Syakur, Abu Bakar Ba'asyir mendirikan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) pada Agustus 2000, yang bertujuan mendorong penerapan syariat Islam di Indonesia (Jamhari 2004). Mereka juga tidak ragu menuntut penggantian sistem negara-bangsa dengan khilafah.

Namun, kebersamaan ini tidak lama karena adanya perbedaan pandangan mengenai konsep kepemimpinan jemaah antarfaksi yang ada di MMI. Puncaknya terjadi pada 2007 ketika sebagian memisahkan diri dan membentuk Jamaah Ansyarul Tauhid (JAT). Munculnya ISIS pada 2014 menjadikan JAT kembali terpecah menjadi dua yaitu Jamaah Ansharu Khilafah (JAK) yang menyatakan *bai'at* kepada ISIS, dan Jamaah Ansyaru Syariah (JAS) yang menolak mendukung organisasi teroris pecahan al-Qaeda tersebut (Cf. Jones 2005; Oak 2010; Solahudin 2013). Baik di kalangan pengikut JAK maupun JAS Abu Bakar Ba'asyir tetap menjadi aktor penting yang dihormati dan disegani.

Ulama modernis lainnya yang cukup penting adalah Abdullah Thufail Saputra, seorang mubalig dan pedagang batik yang berhasil mendirikan Yayasan Majelis Tafsir Alquran (MTA) pada 1972. Berpusat di Jl. Ronggowarsito Mangkunegaran, MTA membawa paham pemurnian Islam dengan seruan kembali pada al-Qur'an dan Sunnah. Saat ini MTA dipimpin oleh Ahmad Sukina, murid langsung Abdullah Thufail. Sampai dengan 2018,

MTA telah berkembang luas, memiliki media komunikasi radio, televisi, dan majalah.

Sementara itu Abdullah Marzuki, ulama seangkatan dengan Abdullah Sungkar dan Abdullah Thufail, mendirikan Pesantren Modern As-Salam dan percetakan Tiga Serangkai di Surakarta. Pondok pesantren ini bercorak modernis dengan pola penggabungan kurikulum keislaman dengan kurikulum umum, sekaligus mengembangkan pola keislaman purifikatif, namun ramah terhadap budaya lokal dan toleran. Saat ini Ponpes Assalam telah berkembang sangat pesat, berhasil mendirikan Pusat Perbelanjaan Goro Assalam, Percetakan Tiga Serangkai, Pusat Kesehatan, apotik, dan berbagai cabang bisnis modern lainnya.

Ulama keturunan Arab yang ada di Solo juga tidak kalah penting berperan dalam mengembangkan dakwah Islam. Secara umum ulama keturunan Arab terbagi ke dalam Ar-Rabithah dan Al-Irsyad. Ar-Rabithah yang menghimpun ulama dari kalangan alawiyyin, cenderung mengembangkan corak tradisionalis, sedangkan Al-Irsyad, yang menghimpun ulama non-alawiyin, dekat dengan tradisi pemurnian. Kedua kelompok keturunan Arab ini masing-masing memiliki lembaga pendidikan Islam yang berpusat di Pasar Kliwon. Ar-Rabithah memiliki sekolah Ar-Rabithah Al-Alawiyah di bawah Yayasan Pendidikan Diponegoro, sedangkan Al-Irsyad mendirikan sekolah bernama Al-Irsyad Al-Islamiyah. Beberapa ulama keturunan Arab yang menonjol di Solo saat ini antara lain Alif Basamol (Ketua Al-Irsyad), Habib Syeh bin Abdul Qodir Assegaf (Majelis Ahbabul Mustafa), dan Habib Naufal Alaydrus (Majelis Arraudah).

Pada 1980-an peta aktivisme keislaman di Solo berkembang makin kompleks dengan hadirnya Gerakan Tarbawi dan Salafi. Kalangan Tarbawi yang dikembangkan alumni-alumni Mesir yang berideologi Ikhwanul Muslimin (IM) masuk ke Solo dengan membangun kelompok kecil yang disebut halaqoh di berbagai perguruan tinggi, khususnya Universitas Sebelas Maret Surakarta (UNS). Sedangkan Salafi dikembangkan oleh alumni LIPIA dan universitas-universitas serta lembaga

pengkajian Islam di Arab Saudi dan Yaman. Terbagi ke dalam corak haraki, apolitis, dan jihadi (Wiktorowicz 2006; Muhtadi 2012; Fealy 2012), mereka membangun ma'had-ma'had dan pengajian-pengajian di sekitar Cemani dan kawasan lain di Surakarta. Di perguruan tinggi kalangan Tarbawi melakukan proses kaderisasi melalui organisasi kemahasiswaan Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI) dan Lembaga Dakwah Kampus (LDK). Militansi yang tinggi menjadi faktor keberhasilan mereka mengembangkan diri. Gerakan Tarbawi tercatat berkembang tidak hanya di UNS, tetapi juga di Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS), IAIN Surakarta, Institut Islam Mambaul Ulum (IIM) Surakarta, Universitas Islam Batik (UNIBA), Universitas Surakarta (UNSA), Universitaas Slamet Riyadi (UNISRI), dan kampus lainnya. Banyak aktivis KAMMI maupun LDK menjadi simpatisan bahkan pengurus Partai Keadilan Sejahtera (PKS).

Sedangkan gerakan Salafi berkembang melalui lembaga pendidikan dan pesantren. Ahmas Fais Asifudin, Abdul Malik, Muhammad Na'im, Ayip Asifudin, Khalid Syamhudi, dan Aris Sugiantoro merupakan tokoh penting di balik berdirinya Pondok Pesantren Imam Bukhari Gondangrejo, Al-Ukhuwah Sukoharjo, Ibnu Abas Masaran, Yayasan Al-Madinah Simo, Yayasan Ibnu Taimiyah Grogol, Ittibaussunnah Klaten, Darussalaf Sumberlawang, dan Al-Ausat Jati Karanganyar. Pesantren-pesantren ini mengembangkan ideologi Salafi yang berpusat pada doktrin *tashfiyah* (pembersihan diri) dan *tarbiyah* (pendidikan). Di samping melalui pendidikan, kalangan salafi juga mengembangkan ideologi mereka melalui saluran media, baik penerbitan majalah, buletin, buku, maupun pendirian radio dan televisi.

Menolak Sistem Negara-Bangsa

Dilatari pemahaman atas kompleksitas kesejarahan dan peta gerakan keagamaan yang berkembang di Surakarta sebagaimana dipaparkan di atas, dan kompetisi memperebutkan otoritas yang menyertainya, tidaklah mengherankan hampir sepertiga

ulama Surakarta memiliki pandangan menolak negara-bangsa dengan tingkat penolakan bervariasi dari eksklusif, radikal sampai ekstrem. Mereka bisa disebut sebagai ulama oposisional, meminjam istilah Zaman (2002, 180) yang aktif mengkampanyekan penegakan syariah dan bahkan khilafah. Di antara mereka ada jumlah yang cukup besar, yaitu 4 dari 30 ulama, menolak negara-bangsa secara ekstrem. Sementara yang menolak secara radikal juga 4, dan secara eksklusif 1 ulama.

Mereka yang menolak secara ekstrem membenarkan jalan kekerasan sebagai alternatif dalam penolakan tersebut. Keberadaan mereka beririsan dengan kelompok yang mengembangkan paham jihadis. Sementara yang menolak secara radikal mempercayai bahwa tidak ada ruang sama sekali bagi umat Islam untuk mengakui sistem negara-bangsa walaupun mereka tidak membenarkan jalan kekerasan. Ulama yang menolak secara eksklusif masih sedikit memberikan ruang bagi negara-bangsa walaupun secara prinsip tidak bisa menerima keberadaan sistem tersebut. Dalam kenyataan sosial, ulama dari tiga kategori ini saling berinteraksi dan kerap memiliki pandangan yang beririsan, walaupun dalam beberapa titik berselisih dalam hal strategi mewujudkan pandangan ideologis masing-masing. Batas-batas antarkategori itu sebenarnya sangat tipis.

Gambaran ini didapatkan dari survei dan wawancara terhadap 30 ulama dari berbagai organisasi dan kecenderungan keagamaan, termasuk NU dan Muhammadiyah, termasuk berbagai organisasi yang berafiliasi dengan keduanya, plus MUI, LUIS, Laskar Hizbullah Sunan Bonang, Jamaah Al-Islah Gumuk, Laskar Pemuda Ka'bah Mega Bintang Solo. Empat responden merupakan perempuan yang aktif di Muhammadiyah, Muslimat NU, dan Lembaga Dakwah Kampus. Kebanyakan berpendidikan S1, S2, dan bahkan S3, kecuali tujuh responden yang hanya menyelesaikan pendidikan formal sampai SLTA. Mereka semua memiliki kapasitas sebagai ulama karena aktif dalam berbagai pengajian atau gerakan keagamaan yang diikuti ratusan bahkan ribuan pengikut.

Di luar sembilan ulama tersebut, terdapat duapuluh (20) ulama, atau 2/3 ulama, yang menerima negara-bangsa dengan tingkat penerimaan bervariasi. Mereka bisa disebut sebagai ulama *establishment* (Zaman 2002, 180). Tiga di antaranya menerima negara-bangsa dengan tingkat keberterimaan inklusif-progresif, 15 dengan tingkat keberterimaan moderat dan dua dengan tingkat keberterimaan konservatif. Walaupun demikian, sebagai pengawal ortodoksi keagamaan mereka umumnya berusaha hati-hati ketika mengkontekstualisasikan gagasan keagamaan mereka dengan situasi kekinian. Hal ini tentu tidak bisa dipisahkan dari atmosfer penolakan terhadap negara-bangsa yang bergema cukup luas di Surakarta dan ditopang keberadaan ulama-ulama oposisional yang sekaligus berusaha terus-menerus memperluas basis pengaruh mereka di kalangan masyarakat. Satu responden sisanya tidak teridentifikasi.

Islam Sebagai Dīn wa Daulah

Ulama-ulama yang menolak negara-bangsa umumnya memercayai kesatuan antara Islam dan kekuasaan (*dīn wa daulah*). Pandangan ini mereka kembangkan ke arah yang lebih ideologis, seperti kewajiban bertauhid secara murni, ber-*walāʾ wa barāʾ*, mengikuti prinsip *ḥākimiyyah*, dan kewajiban berjihad. Disuarakan dalam bingkai perjuangan menyelamatkan umat dari kemunkaran (*al-amr bi ʾl-maʿrūf wa ʾl-nahy ʿani ʾl-munkar;* Jawas 2012), mereka meyakini Islam merupakan agama yang dibangun di atas tauhid, yang meliputi *rubūbiyyah, ulūhiyyah,* dan *asmāʾ wa ʾl-ṣifāt.* Tauhid bagi mereka memiliki makna bahwa Allah adalah Sang Maha Pencipta yang wajib disembah, diibadahi, dan diagungkan. Dalam ranah sosiologis, pandangan ini menuntut pengaturan kehidupan di dunia dengan hukum-hukum yang sudah diturunkan oleh Allah, dan menolak semua ideologi ciptaan manusia, baik itu Pancasila, kapitalisme, komunisme, sosialisme, dan lainnya, yang semuanya dinilai sebagai sistem kafir.

Dalam hal kepemimpinan, kalangan ulama ini menghendaki model kepemimpinan imamah, yang memiliki otoritas mutlak,

sekaligus perwujudan kehendak Tuhan. Menerima model kepemimpinan imamah dipandang sebagai bukti mengikuti secara konsisten prinsip *al-walāʾ wa al-barāʾ*. Kaum Muslimin dilarang *berwala'* kepada siapapun kecuali kepada Allah, melalui pelaksanaan Islam secara kaffah dan menolak adanya *walāʾ* pada negara-bangsa maupun bentuk pemerintahan lain di luar sistem syariah. Mereka juga menghendaki adanya tafsir tunggal dalam memahami Islam, dengan mengesampingkan realitas keragaman yang ada pada masing-masing lokalitas masyarakat Muslim. Tafsir tunggal ini kemudian membentuk pola beragama yang homogen. Misalnya ketika mensikapi Ahmadiyah dan Syiah, mereka percaya keduanya sesat dan menyesatkan, bahkan dipandang sebagai ancaman nyata bagi Islam.

Tafsir tunggal semacam ini juga berimbas pada penolakan terhadap pluralisme yang ada dalam kehidupan masyarakat. Sebagai wacana yang lahir dalam sistem demokrasi, pluralisme dipandang sebagai paham yang diajarkan Barat untuk merusak akidah umat Islam. Pemikiran ini mendorong mereka percaya adanya pembatasan pada hak-hak dasar warga negara dan penolakan terhadap pemimpin non-Muslim. Mereka menganggap warga negara non-Islam harus diberlakukan dalam dua kategori; yaitu kafir *dzimmī* atau kafir *ḥarbī* yang harus selalu dikontrol keberadaanya oleh penguasa Muslim. Totalitas sistem Islam bagi ulama yang berpandangan ekstrem harus diperjuangkan untuk mencapai kejayaan umat Islam.

Sebagai puncak dari pemahaman keislaman ulama ini adalah kewajiban jihad di kalangan umat Islam. Mengikuti pandangan Azzam Al-Zawahiri, ideolog Al-Qaeda, mereka meyakini jihad merupakan amalan utama bagi kaum Muslimin, melebihi salat, zakat, puasa ataupun haji dan ibadah lainnya (Azzam 2016). Jihad dalam konteks ini dimaknai sebagai peperangan total terhadap musuh-musuh Islam, yang memperbolehkan Muslim melakukan apa saja untuk mencapai kemenangan (Ba'asyir 2011; Mahmud 2017). Selama ini ada dua sasaran jihad mereka, yaitu negara Barat, yang dinilai selama ini

selalu memusuhi umat Islam, dan pemerintah Indonesia yang dinilai sebagai pemerintah kafir dan *thaghut*. Kalangan ulama ini juga mewajibkan adanya *iʿdād* sebagai persiapan jihad yang sesungguhnya. Masih mengikuti pandangan Azzam (2016), mereka percaya *iʿdād* harus dilakukan secara menyeluruh, mulai di sekolah, masjid, rumah sampai dengan kamp-kamp militer.

Kekerasan sebagai Protes Sosial

Dalam konteks Surakarta pemikiran ulama yang menolak negara-bangsa dengan mengesahkan penggunaan kekerasan untuk mewujudkan visi ideologis dan politis terbangun dari tiga faktor utama yaitu, kesejarahan, sosial, dan aktivisme keagamaan. Melalui dinamika yang panjang, berkelindan dengan perubahan sosial, ekonomi, dan politik di Surakarta, Abu Bakar Ba'asyir telah menjadi simbol perlawanan kaum marginal terhadap negara. Konsistensi dan visi yang kuat mengenai kewajiban mendirikan negara Islam sebagai alternatif bagi negara demokrasi, menjadikan Abu Bakar Ba'asyir mampu menarik banyak pengikut dari kalangan kelas menengah bawah (*lower middle class*) dan bertahan sebagai otoritas utama berbagai organisasi jihad yang malang-melintang di Surakarta. Termasuk di dalamnya Jamaah Islamiyah (JI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Jamaah Ansharu Tauhid (JAT), dan Jamaah Ansharu Khilafah (JAK).

Wacana perlawanan terhadap negara yang bergema di kalangan ulama ini lebih mirip dengan wacana protes sosial yang beresonansi makin luas justru ketika aparat keamanan berusaha menggulung gerakan-gerakan teroris. Melalui Densus 88, mereka aktif menangkapi para terduga teroris, yang direspons oleh ulama radikal Surakarta sebagai bukti kesewenang-wenangan negara terhadap umat Islam dan perlakuan yang lebih mementingkan non-Muslim. Para ulama radikal mengkaitkan klaim mereka ini dengan, misalnya, kebijakan pendidikan yang dinilai cenderung liberal, pemberian fasilitas yang berlebih pada lembaga pendidikan

non-Muslim, pengaturan penggunaan pengeras suara di masjid, serta perlindungan atas kelompok yang dinilai sesat seperti Syiah dan Ahmadiyah. Kalangan ulama ini melihat umat Islam yang mayoritas justru dikesampingkan peranannya, sedangkan kalangan non-Muslim, terutama Kristen justru mendapatkan pengistimewaan.

Akumulasi dari kekecewaan ini kemudian berkelindan dengan wacana jihad global sebagaimana yang dikembangkan oleh Al-Qaeda dengan musuh utamanya, Amerika Serikat dan Barat. Ketika dikontekstualisasikan dengan isu-isu lokal seperti persoalan korupsi, dominasi ekonomi oleh asing, peminggiran umat Islam, bangkitnya Partai Komunis Indonesia (PKI), wacana jihad global dapat menimbulkan citra kesyahidan yang berbalut tebal dengan citra kepahlawanan dan heroisme. Tidak mengherankan, Surakarta selalu menjadi simpul aksi-aksi terorisme yang terjadi dalam dua dekade terakhir, mulai Bom Bali I dan II, Bom dekat Kedutaan Australia, Bom Marriots, dan Bom Ritz Carlton Jakarta, sampai aksi-aksi berskala lebih kecil, seperti Bom Polresta Cirebon (2012), Bom Polresta Surakarta (2016), Bom Jalan Thamrin Jakarta (2016), dan terakhir Bom Bunuh Diri di Surabaya (2017).

Seperti gunung es, jaringan ulama jihadis lebih banyak bergerak di bawah tanah melalui sel-sel tertutup. Di permukaan, mereka hanya terlihat sebagai beberapa organisasi saja, seperti LUIS organisasi paramiliter Islam yang aktif menyuarakan perlunya ber-amar makruf nahi munkar. Sel-sel aktif di bawah permukaan jauh lebih banyak. Jaringan jihadis tersebar dalam berbagai organisasi, laskar, dan majelis taklim di sekitar Solo, seperti Ansharu Daulah Centre (ADC), Jamaah Ansharu Daulah (JAD), Jahbat Nusrah (JN), dan Tim Hisbah Solo. ADC merupakan jaringan penting yang menghubungkan pemikiran Abu Bakar Ba'asir dengan aktivis Islamis setelah JAT secara resmi terpecah menjadi dua, Jamaah Ansharu Daulah (JAD) dan Jamaah Ansharu Syariah (JAS) pada 2014. Organisasi ini dipimpin oleh Muhammad Sholeh Ibrahim, aktivis Islamis yang juga berprofesi sebagai pengajar di Ponpes Al Mukmin Ngruki.

Dalam kegiatannya ADC aktif menerbitkan buletin jihad yang disebarkan di sekitar kawasan Cemani, Pasar Kliwon, Grogol, dan Surakarta, berisi ajakan kepada masyarakat untuk mendukung perubahan sistem pemerintahan, dari sistem demokrasi yang thaghut menjadi sistem khilafah Islamiyah, di mana kehidupan ini dikelola dengan hukum Allah, bukan hukum buatan manusia, sebagaimana mereka klaim.

Selain itu juga terdapat Tim Hisbah yang aktif mendorong berdirinya khilafah Islamiyah di Indonesia. Secara ideologis Tim Hisbah dekat dengan pemikiran Al-Qaeda di Afghanistan. Agus Junaidi, ketuanya, juga menjadi ketua Jabhat Nusra (JN) Indonesia, sebuah organisasi sayap Al-Qaeda. Dalam sejarahnya Tim Hisbah memiliki rekam jejak yang penuh dengan kekerasan sampai dengan terorisme. Kasus penembakan Posko Polisi Singosari dan pengeboman Gereja Kepunthon Solo merupakan contohnya. Kelompok ini didirikan oleh Sigid Qurdowi, aktivis jihadis yang ditembak mati oleh Densus 88 pada 2012. Sebagai organisasi paramiliter kelompok ini juga aktif melakukan *sweeping* dalam bingkai apa yang mereka sebut sebagai amar makruf nahi munkar.

Selain melalui JN, paham ektremisme juga berkembang di kalangan pengikut JAD (Jamaah Ansharu Daulah). Organisasi yang dipimpin oleh Abu Bakar Ba'asyir ini bermula dari perpecahan di tubuh JAT karena pilihan Abu Bakar Ba'asyir yang berbaiat mendukung ISIS. Sama dengan pemikirannya ketika masih di JAT, Abu Bakar Ba'asyir melihat bahwa negara ini adalah negara *thaghut*, yang harus diganti dengan sistem khilafah. JAD berkembang melalui perekrutan anggota secara tersembunyi dan rapi. Mereka juga membina beberapa majelis taklim yang kemudian akan menyumbangkan kader potensial ke dalam organisasi.

Melalui Forum Pendukung Daulah Islamiyah (FPDI) para aktivis jihadis menggalang dukungan untuk ISIS. FPDI aktif mengkampanyekan khilafah yang didirikan oleh Abu Bakar Al Bagdadi sebagai satu-satunya kekuatan politik utama yang

harus diikuti oleh seluruh umat Islam. Bagi mereka, berbaiat kepada ISIS merupakan keharusan bagi setiap umat Islam, dan siapa pun yang tidak mau berbaiat maka sebenarnya telah batal keislamannya.

Menempuh Jalan Penolakan Berbeda

Penolakan terhadap sistem negara-bangsa dengan tingkat sedikit lebih rendah daripada dipaparkan di atas secara mengejutkan mengemuka di kalangan ulama-ulama arus-utama. Pada tingkat wacana, ulama yang tergolong berpandangan eksklusif ini menolak konsep negara-bangsa, tetapi tidak membenarkan jalan kekerasan dalam penolakan tersebut, sekaligus menerima legitimasi pemerintahan yang berkuasa di Indonesia. Penolakannya lebih dilatarbelakangi pemahaman bahwa negara-bangsa adalah sistem Barat yang dipaksakan kepada umat Islam untuk membuat mereka tidak berdaya melawan dominasi dan kesewenang-wenangan Barat. Sementara pemerintahan yang berkuasa, karena mendapatkan kekuasaannya melalui pemilihan yang sah oleh rakyat, dianggap memiliki keabsahan untuk memerintah. Ada ambivalensi dan ketidak-konsistenan dalam pandangan ulama eksklusif karena tidak sepenuhnya menolak sistem negara-bangsa, namun sekaligus memperlihatkan komitmen memperjuangkan terwujudnya sistem yang lebih Islami berdasarkan syariat Islam.

Secara umum isu yang menjadi tekanan ulama eksklusif selama lima tahun terakhir adalah persoalan ancaman Syiah dan Partai Komunis Indonesia. Kedua isu tersebut berkelindan dengan program “masjidku makmur”, yang diselenggarakan oleh DSKS, dengan tujuan membersihkan paham yang dilihat menyimpang. Kedua isu ini pada dasarnya sebagai *framing* untuk mendapatkan dukungan masyarakat luas, terutama dari kalangan militer. Isu bangkitnya PKI selalu muncul setiap bulan September, di mana kalangan eksklusif menggelar berbagai kegiatan, seperti seminar, pengajian, dan bedah film mengenai kekejaman PKI di Indonesia. Selain itu mereka juga mencetak pamflet, buletin dan beragam poster yang intinya mengecam

kebangkitan Partai Komunis Indonesia (PKI) di Indonesia. Isu anti-PKI diangkat oleh Laskar Hisbullah Sunan Bonang yang mewacanakan bahwa saat ini Indonesia sudah darurat ideologi komunis. Mereka masuk pada elemen masyarakat hingga lapisan bawah, mengembangkan wacana bahwa komunis akan bangkit kembali dan melakukan perebutan kekuasaan di Indonesia. Selain isu PKI, yang mereka persoalkan adalah isu ancaman Syiah dan Ahmadiyah. Kalangan ulama eksklusif ini mengatakan Syiah dan Ahmadiyah bukan Islam sehingga harus diperangi sebab ajaran mereka sesat. Islam yang benar bagi mereka adalah yang sejalan dengan syariat agama sebagaimana yang dipraktikkan oleh rasulullah dan generasi *al-salaf al-ṣāliḥ*. Syiah diyakini sudah menodai umat Islam dengan memfitnah, mengkafirkan sahabat nabi, dan bahkan mereka memecah belah umat Islam.

Demikian juga dengan Ahmadiyah, baik kelompok Lahore maupun Qadian, dipandang bukan bagian Islam; tidak bisa diterima sebagai Muslim. Meskipun mengaku sebagai umat Islam, syahadat mereka dipandang sebagai sahadat yang sesat. Keberadaan mereka dilihat sebagai upaya memecah belah persatuan dan keutuhan umat Islam di Indonesia. Tidak mengherankan Ahmadiyah selalu menjadi sasaran amarah dan kekerasan sejak awal reformasi, sebagaimana yang terjadi di Ciekeusik Banten, Parung Bogor, Mataram NTB, dan Manis Lor Kuningan.

Keberatan ulama eksklusif terhadap negara-bangsa berkaitan dengan pandangan mereka mengenai kedudukan Muslim dan non-Muslim. Bagi kalangan eksklusif, keberadaan non-Muslim harus dihormati termasuk kebebasan mereka untuk menjalankan ibadah, tetapi dengan catatan mereka tidak boleh melakukan aktifitas yang melampaui hak mereka sebagai minoritas di hadapan mayoritas umat Islam. Isu izin mendirikan bangunan (IMB) rumah ibadah yang menjadi titik masuk kekerasan yang sering mereka lakukan. Mereka sering memantau gereja yang tidak berizin dan bahkan membubarkan aktivitas ibadah di mal, rumah tinggal dan ruko-ruko.

Termasuk ke dalam kategori ulama eksklusif adalah ulama Salafi yang selalu menimbang persoalan kekinian dengan menghadirkan kembali pemikiran dan mimpi-mimpi masa lalu, tanpa melakukan kritik sama sekali. Misalnya ketika melihat kedudukan non-Muslim dalam sistem pemerintahan negara-bangsa, mereka masih merujuk pada konsep kafir *dzimmī* dan kafir *ḥarbī* (Jawas 2012). Kelompok salafi berkembang dalam tiga simpul besar yaitu komunitas salafi yang berjejaring dengan Ponpes Imam al-Bukhari, yang terdiri dari Ponpes Al-Ukhuwah Sukoharjo, dan Ibnu Abbas Assalafy Masaran Sragen. Jaringan ini memiliki sumber daya yang kuat, baik sumber daya manusia, finansial, maupun jaringan. Mereka membangun pola komunikasi yang cukup baik dengan pemerintah lokal seperti dalam urusan perizinan dan program kejar paket wajib belajar pendidikan dasar (wajar dikdas). Mereka juga ikut serta dalam berbagai kegiatan yang diselengarakan oleh pemerintah, seperti Seleksi Tilawatil Alquran (STQ), Pekan Olahraga dan Seni (Porseni), dan kegiatan lainnya.

Berbeda dengan jaringan Salafi yang bersimpul di Ponpes Imam al-Bukhari, jaringan Salafi yang terhubung dengan Yayasan Al-Madinah mengembangkan lembaga pendidikan, majelis taklim, dan media, termasuk radio dan buletin. Selain kedua jaringan di atas, terdapat jaringan Salafi yang menyatakan dirinya sebagai salafi murni, terutama mereka yang berafiliasi dengan Pondok Pesantren Ibnu Taymiah di Cemani Sukoharjo, dengan tokoh utama, Ayip Saefudin, mantan sekretaris Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jamaah (FKWJ). Beberapa di antara jaringan Salafi ini adalah Yayasan Ittibaussunah Klaten, Al-Ausath Jaten Karanganyar, dan Darus Salaf Gemolong Sragen.

Ulama-ulama Salafi memiliki pandangan politik yang menolak sistem negara-bangsa, namun menyisakan beberapa ruang akomodasi. Mereka melihat Indonesia akan menjadi jaya jika syariah dilaksanakan secara kaffah melalui pemurnian tauhid dan aktivitas ibadah sehari-hari. Jika tidak, maka hasilnya hanyalah akan menyuburkan korupsi, kolusi, dan

ketidakadilan. Oleh sebab itu solusi yang diberikan adalah dengan menerapkan syariat Islam secara penuh dalam konteks keindonesiaan. Penerapannya semaksimal mungkin diusahakan untuk bisa melalui perundangan sehingga memiliki daya dukung yang kuat. Selain itu, sama dengan kalangan radikal, ulama Salafi juga keberatan dengan keberadaan Syiah dan Ahmadiyah di Indonesia. Di berbagai kesempatan disebutkan bahwa kedua kelompok ini sesat, sebab telah mengkafirkan sahabat, mengkultuskan Ali bin Abi Thalib, mengabsahkan nikah mut'ah, dan membenci kaum Sunni. Oleh sebab itu jaringan pesantren Salafi kadang-kadang menjalin aliansi dengan berbagai laskar yang ada di Solo dalam banyak kegiatan, terutama kampanye anti-Syiah dan Ahmadiyah.

Menerima Negara-Bangsa

Di luar hampir 30 persen ulama yang menolak sistem negara-bangsa dengan penolakan bervariasi sebagaimana digambarkan di atas, Surakarta memiliki ulama-ulama yang menerima negara-bangsa dengan tingkat penerimaan yang juga bervariasi. Jumlahnya mencapai 70 persen. Mereka bisa dikategorikan sebagai ulama konservatif, moderat, dan inklusif. Pembedaan konservatif, moderat dan inklusif berdasarkan tingkat reservasi mereka terhadap sistem negara-bangsa, dengan tingkat reservasi tinggi, sedang, dan rendah, secara berturut-turut. Dalam konteks ini, reservasi bisa dipahami sebagai bagian dari usaha mereka menegosiasikan batas-batas penolakan dan mengkontekstualisasi keberadaan diri mereka, terutama berhadap-hadapan dengan kelompok ulama yang menolak negara-bangsa.

Ulama konservatif dipahami sebagai ulama yang menerima realitas kebangsaan saat ini, seperti NKRI sebagai sebuah sistem pemerintahan, Pancasila sebagai ideologi, menerima keragaman warga negara sebagai sebuah kenyataan sosial, dan menolak kekerasan dalam menyelesaikan persoalan di masyarakat. Penerimaan ulama berpikiran konservatif ini disertai dengan syarat-syarat tertentu misalnya, NKRI tanpa

Ahmadiyah, NKRI bersyariah, NKRI tanpa Syiah dan lainnya. Ulama konservatif ini di satu sisi ingin mempertahankan ortodoksi keilmuan keislaman, namun di sisi lainnya mereka berusaha menyesuaikan diri dengan berbagai perkembangan di masyarakat. Sikap ambigu inilah yang sering kali menjadikan kalangan konservatif merasa gamang dalam memberikan putusan terhadap persoalan sosial dan keagamaan yang berkembang, bahkan kebanyakan kembali pada ortodoksi dalam fikih.

Secara kuantitatif prosentase ulama konservatif di Surakarta jauh di bawah ulama moderat, yang mencapai 50 persen, walaupun masih ada beberapa keberatan terhadap prinsip demokrasi yang dianggap bersumber dari Barat. Ulama moderat secara umum menerima realitas negara-bangsa. Persoalan kebangsaan seperti ideologi Pancasila, sistem pemerintahan NKRI, peran perempuan di ruang publik, persoalan IMB tempat ibadah, hak-hak kalangan minoritas termasuk di dalamnya adalah penghayat kepercayaan mendapatkan perhatian yang cukup serius. Berbagai persoalan tersebut ditimbang dengan kepentingan besar bangsa Indonesia, dengan mengedepankan sikap yang menjunjung tinggi persatuan bangsa di atas kepentingan primordial organisasi keagamaan mereka. Dalam padangan ulama moderat NKRI merupakan bentuk final dari kesepakatan seluruh eleman bangsa Indonesia. Hal ini berangkat dari kesadaran bahwa negara ini diperjuangkan tidak hanya oleh umat Islam saja, tetapi juga oleh semua komponen bangsa. Oleh karena itu, ideologi negara yang paling sesuai adalah Pancasila. Pancasila didudukkan sebagai perjanjian luhur bangsa Indonesia sehingga keberadaan ideologi ini harus tetap dipertahankan.

Bagi kalangan moderat, ideologi Islam adalah sebuah utopia. Akan tetapi mereka juga memberikan peringatan bahwa Pancasila hendaknya dimaknai dengan pola yang terbuka dan dinamis. Tidak boleh ada pembekuan nalar Pancasila sehingga mengarah pada sakralisasi Pancasila. Belajar dari masa Orde Baru yang mendefinisikan Pancasila dengan tafsir tunggal

pemerintah, kalangan moderat justru sebaliknya mendorong Pancasila dalam pemaknaan yang terbuka dan plural. Kalangan moderat berpendapat bahwa bangsa Indonesia harus berkembang menjadi bangsa yang majemuk, tetapi bisa mengelolanya sebagai kekuatan integratif. Islam sebagai rahmat bagi setiap manusia harus dipraktikan dalam kehidupan nyata. Islam dalam pandangan ulama ini berpusat pada upaya memberikan layanan kebaikan dan kemajuan bagi masyarakat.

Ulama moderat menolak segala bentuk kekerasan. Sebagai solusi mengatasi berbagai problem yang muncul di masyarakat, mereka menegaskan perlunya dialog yang produktif. Misalnya ketika ada kasus pelanggaran IMB Gereja mereka menolak cara-cara kekerasan dalam menyelesaikan persoalan tersebut, alih-alih menempuh jalur hukum resmi sesuai dengan aturan yang berlaku. Dalam pandangan kalangan moderat pemerintah yang terpilih secara sah oleh masyarakat luas adalah pemerintah yang sah menurut ajaran Islam, bukan kafir ataupun *thaghut*. Oleh sebab itu kedudukan pemerintah ini adalah sama seperti *ulil amri* dalam konsep fikih siyasah Islam, di mana pemerintah tersebut harus ditaati dan dihormati. Latar belakang pemimpin dalam hal ini apakah Muslim atau non-Muslim tidak menjadi persoalan yang perlu diperdebatkan, sebab yang penting adalah kinerja pemimpin dalam menjamin kebebasan warga negara untuk mengembangkan potensinya.

Berkaitan dengan hal tersebut, ulama moderat mengapresiasi masyarakat Solo yang memiliki pengalaman yang sangat baik. Di kota Solo kepala pemerintahannya adalah seorang non-Muslim, FX. Rudi Hardiatmo, yang terpilih dalam pemilihan Walikota Surakarta pada tahun 2016. Terpilihnya Rudi Hardiyatmo sebagai walikota tidak mungkin dihindari oleh masyarakat Islam, sebab mekanisme demokrasi telah menghasilkan keputusan tersebut. Oleh sebab itu, umat Islam dipandang harus menerima dan menghormati keberadaan pemimpin yang non-Muslim ini. Lebih dari itu, kalangan moderat berprinsip bahwa semua warga negara harus dihormati sepenuhnya hak-haknya tidak boleh dikurangi sedikitpun, meskipun mereka bukan seorang

Muslim. Mereka juga bisa menjadi pejabat publik, sesuai dengan prinsip demokrasi yang menghendaki kesetaraan semua warga negara. Kalangan moderat berpandangan bahwa umat Islam juga wajib hukumnya menjunjung tinggi kemanusiaan, sebab hal itu tidak semata-mata diajarkan oleh Islam, tetapi merupakan substansi keislaman seorang Muslim. Oleh sebab itu apapun alasannya segala perbedaan yang ada di masyarakat tidak boleh diselesaikan dengan jalan kekerasan, baik itu penekanan, persekusi, *sweeping* serta tindakan kekerasan lainnya. Islam bagi mereka adalah agama yang rahmah, cinta damai dan sangat mendukung kerukunan dan dialog.

Jaringan ulama moderat tersebar luas di pondok pesantren, majelis taklim, organisasi sosial keagamaan, akademisi, lembaga pendidikan, asosiasi mandiri, kalangan profesional, pedagang, dan komunitas yang sangat luas melampaui batas kelas, seks, gender, profesi, latarbelakang suku, bangsa, dan pendidikan. Misalnya, Pondok Pesantren Assalam Solo, Pondok pesantren Al-Islam, pondok pesantren Takmirul Islam, Yayasan Pendidikan Al-Firdaus, Lembaga Pendidikan Al-Azhar, Yayasan Pendidikan Nur Hidayah, Yayasan Darul Hidayah dan masih banyak lagi lembaga yang memiliki pandangan moderat. Kelompok ulama dalam kategori ini bisa berasal dari beragam afiliasi ideologi keagamaannya, baik Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, MUI, LDII, dan lainnya. Mereka memiliki komunikasi yang baik dengan negara, juga jaringan ideologi yang kuat pula.

Beririsan dengan yang berpandangan moderat, sebagian ulama Surakarta mengembangkan pemikiran yang tergolong inklusif-progresif. Mereka tidak hanya bermanuver pada wacana saja tetapi sampai pada praksis gerakan kemanusiaan. Dalam katogori ulama ini persoalan kebangsaan menjadi bahan diskusi yang hangat, dalam koridor *maqāṣid al-syarīʿah*. Berbagai persoalan kebangsaan yang berkembang disikapi dengan cara yang dialogis, misalnya persoalan layanan sipil di kalangan penghayat kepercayaan. Ulama dalam kategori ini memiliki cara pandang yang inklusif-progresif. Ulama dalam kategori ini mendorong negara hadir dan memberikan layanan sipil kepada

semua warga negara, tanpa ada diskriminasi. Demikian juga dengan persoalan kesetaraan gender, kalangan ulama inklusif ini memiliki cara pandang yang lebih maju. Ulama perempuan di Solo misalnya berpandangan bahwa ada hak yang sama antara laki-laki dan perempuan dalam pengelolaan ruang publik bersama. Tidak boleh ada dominasi laki-laki atas perempuan, demikian juga sebaliknya. Perbedaan-perbedaan peran gender yang ada harus didudukan dalam konteks konsensus bersama antara laki-laki dan perempuan sehingga yang muncul adalah keadilan.

Para ulama perempuan kebanyakan tergolong inklusif-progresif. Mereka mengkritik keras pola beragama di kalangan Islamis yang justru mendorong perempuan terkekang pada ruang domestik. Ulama perempuan seperti Hj. Khusniatun (PP. Jamsaren), Hj. Kamila Adnani (PP. Istiqomah), Hj. Lilis Agung Suhada (PP. Singoudiro), Hj. Murtafiah (PP. Al Muayyad Windan), dan Hj. Sehah wal Afiat (MT. Jamuri) misalnya, telah memberikan contoh bahwa perempaun juga bisa menjadi penggerak berbagai bidang, termasuk dalam persoalan pendidikan agama. Ulama perempuan di Solo ini memimpin pendok pesantren, majelis taklim, lembaga pendidikan, menjadi akademisi, pengusaha, dan pekerjaan publik lainnya. Ulama perempuan ini keluar dari kungkungan pemahaman keagamaan yang menjadikan perempuan terkurung dalam ruang domestik saja. Dari peran yang dijalankan tersebut terlihat ulama perempuan ini sedang melawan ketidakadilan gender yang disebabkan aspek kultur *stereotype* dan model penafsiran *misoginis*.

Ulama inklusif juga menilai bahwa NKRI dan UUD 1945 adalah bentuk final dan perjanjian luhur bangsa Indonesia. Tidak boleh perjanjian ini diubah dengan alasan apapun, termasuk dengan tawaran sebagai negara Islam. Bagi kalangan ulama inklusif, negara Islam harus tetap dijaga sebagai *darussalam*, negara yang aman dan damai, bukan *darul Islam*, negara yang secara formalitas berdasarkan Islam. Bahkan kalangan ulama inklusif-progresif cenderung menolak segala

bentuk formalisasi Islam di negara, sebab Islam bagi kalangan ini harus didudukkan sebagai etika sosial di masyarakat sehingga subtansi keislaman bisa dirasakan oleh setiap warga masyarakat. Tuntutan penerapan formalisasi syariat Islam bagi kalangan ulama inklusif-progresif ini justru akan mengkerdilkan makna berislam itu sendiri.

Ulama inklusif-progresif berpandangan bahwa Islam harus diterapkan dalam konteks lokalitas tertentu. Penyeragaman pola berislam hanya akan mereduksi makna Islam itu sendiri. Mereka mendorong membangun model bertetangga yang baik dengan non-Muslim. Makna bertetangga adalah masing-masing di antara umat beragama bisa saling menghormati dan bekerja sama dengan baik. Bisa jadi sesekali ada masalah, tetapi segera diselesaikan secara dialogis. Bagi mereka, pemerintah harus memberikan layanan yang sama, baik kepada Muslim maupun non-Muslim, sejauh sesuai dengan aturan hukum yang berlaku. Kondisi ini sesuai dengan hak-hak dasar yang dijamin keberadaannya, yaitu hak beragama, hak hidup, moralitas, keturunan, dan pekerjaan. Hal ini menunjukan tidak adanya pertentangan antara HAM dengan Islam sehingga yang harus dilakukan adalah menyelaraskan HAM dan Islam dalam instrumen hukum positif di Indonesia. Termasuk dalam hal ini adalah jaminan kebebasan kalangan minoritas Syiah dan Ahmadiyah. Hak-hak minoritas harus tetap dipenuhi dan tidak boleh dilanggar. Pandangan inilah yang berkembang secara luas di kalangan ulama yang berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama (NU), Muhammdiyah, PP. Al-Muayyad, MT. Jamuro, MT Jamuri, Majelis Ahbabul Mustafa, Majelis Ar-Raudah, Majelis Al-Hidayah, dan banyak lembaga lainya.

Kontestasi, Negosiasi, dan Masa Depan Islam

Kontestasi, negosiasi, dan penerimaan-penerimaan persoalan kehidupan sosial keagamaan di Surakarta telah menjadikan kota ini dinamis. Setidaknya hal ini dipengaruhi oleh faktor keterbukaan struktur politik sebagai hasil negosiasi antarberbagai kekuatan keagamaan, sosial, dan politik.

Kalangan ulama yang menolak demokrasi, ideologi Pancasila dan NKRI secara evolutif masih berkembang dengan pola yang selalu berubah, seperti pola rekruitmen yang dilakukan baik melalui lembaga pendidikan maupun majelis taklim. Ulama ini juga mengembangkan wacana melalui berbagai aktivitas keagamaan seperti tablig akbar, diskusi, demonstrasi, dan juga media. Publikasi-publikasi yang dilakukan fokus mengarah pada penguatan ideologi perlawanan pada negara, misalnya kewajiban mendirikan khilafah Islamiyah sebagai sebuah syarat keimanan dan keislaman seorang mukmin.

Abu Bakar Ba'asyir misalnya, sejak menjadi bagian dari DI/TII dan NII, Amir Jamaah Islamiyah, Amir MMI, kemudian Amir JAT dan Jamaah Ansharu Khilafah (JAK) konsisten mengatakan bahwa tidak mungkin Islam ini akan jaya tanpa dakwah dan jihad. Islam harus diperjuangkan melalui konfrontasi melawan orang kafir dalam hal ini pemerintah yang sah. Keterpurukan umat Islam saat ini disebabkan oleh sistem kenegaraan yang dipakai adalah sistem yang berbalut kekafiran dan *thāghut*. Oleh sebab itu kewajiban seluruh Muslim adalah mengembalikan sistem kenegaraan menjadi daulah Islamiyah, di mana semua hak warga negara akan terjamin dalam undang-undang yang syar'i.

Meskipun demikian, keterbukaan struktur politik menjadikan kalangan ulama yang menolak ide negara-bangsa ini tidak lagi memiliki kemampuan membangun gerakan dalam ukuran yang massif dan sistematis. Pola pengelolaan kekuasaan pemerintahan yang lebih inklusif dan partisipatif, dengan melibatkan berbagai elemen masyarakat, telah mendorong kesadaran baru kalangan ulama ini untuk kemudian melihat kembali prinsip-prinsip perlawanan mereka pada negara. Walaupun tetap menyerukan pendirian khilafah Islamiyah, menolak demokrasi, mendorong diberlakukannya Peraturan Daerah berbasis syariat, dan menyerukan jihad, wacana mereka mengalami beberapa pergeseran. Mereka membingkai penolakan dengan berbagai isu sosial kekinian, seperti akses ekonomi mereka yang tidak memadai, jaringan

ke pemerintah yang terbatas, pendidikan yang kurang baik serta kondisi kesejahteraan yang tidak baik. Dalam konteks kota Solo, pelibatan kalangan ulama oposisional dalam berbagai program pengembangan masyarakat seperti program musyawarah pengembangan untuk menentukan prioritas pembangunan di tiap wilayah telah menjadikan mereka turut bertanggungjawab atas lingkungan sekitar mereka. Kalangan ulama oposisional ini kemudian berinteraksi dan terlibat dalam negosiasi penentuan prioritas pembangunan daerah. Proses ini membuka kemungkinan kalangan oposisional belajar dari berbagai pola pikir dan keragaman yang ada di masyarakat.

Selain itu program deradikalisasi yang terus dikembangkan oleh pemerintah, baik melalui aparat negara maupun masyarakat sipil, sangat berpengaruh terhadap perkembangan kalangan ulama oposisional. Organisasi keagamaan seperti NU, Muhammadiyah, dan MUI bekerja bersama pemerintah melakukan berbagai program menangkal radikalisme di masyarakat, sekolah, organisasi keagamaan, dan majelis taklim. Kegiatan ini terlihat efektif sampai pada masyarakat di ranah paling bawah. Demikian juga dengan deradikalisasi melalui Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) yang bekerja bersama berbagai komunitas, tokoh agama, dan lembaga pendidikan telah merubah pola perkembangan kalangan oposisional. Selain itu upaya penegakan hukum oleh kepolisian melalui Densus 88 juga memperlihatkan hasil yang cukup baik, meskipun masih banyak kritik terhadap kinerja Densus 88 yang dinilai sering melanggar HAM.

Kondisi inilah yang kemudian membuat para ulama oposisional makin realistis dalam melihat persoalan kehidupan sosial yang terus berkembang. Satu sisi mereka masih memegang teguh komitmen ideologi keislaman mereka, tetapi di sisi lain mereka juga melakukan upaya adaptasi dengan perkembangan sosial terkini di masyarakat. Pergeseran ini telah mendorong kalangan oposisional menjadi kelompok tertentu yang berusaha menguatkan identitas di satu sisi, akan tetapi

di sisi lain melakukan upaya penyesuaian dalam menghadapi goncangan dinamika perubahan sosial global yang begitu cepat.

Selain itu, dinamika di Solo juga dipengaruhi tumbuhnya kelas menengah Muslim secara signifikan. Pola gerakan berbasis kekerasan yang dikembangkan kalangan oposisional saat ini mengalami kemerosotan dukungan dan simpati dari masyarakat, terutama kelas menengah Muslim yang tumbuh pesat di kota Solo. Masyarakat kelas menengah Muslim memiliki logika yang berbeda dengan yang diharapkan oleh kalangan oposisional. Dalam beberapa hal, kelas menengah banyak yang terpengaruh oleh ideologi tarbawi dan salafi, akan tetapi model-model kekerasan yang ditawarkan oleh kelompok-kelompok oposisional dalam mencapai tujuan mendapatkan penilaian yang berbeda. Kelas menengah Muslim terlihat lebih memilih hidup rukun, bisa bekerja, dan nyaman bersama keluarga, menikmati liburan, pergi ke tempat wisata, makan, dan berkumpul bersama keluarga serta banyak hal yang dilakukan oleh mereka. Mereka memilih menolak hidup dalam bayang-bayang kecurigaan dan prasangka aparat keamanan, ketakutan, dan ketidakpastian masa depan.

Banyak dari kalangan kelas menengah bekerja sebagai tenaga profesional, pendidik, wartawan, aparat sipil negara, akademisi, dan pengusaha yang memiliki jaringan luas, tidak terbatas pada satu atau dua komunitas masyarakat saja. Pergaulan dan akses yang luas inilah yang membukakan akses bagi mereka untuk memahami keragaman masyarakat. Penerimaan terhadap keragaman yang pada gilirannya menjadikan ideologi jihadis yang berbasis kekerasan makin kehilangan relevansinya. Kalangan jihadis yang menolak keberadaan sistem demokrasi menjadi tidak lagi dilihat oleh kelas menengah Muslim sebagai kelompok yang memperjuangkan Islam, akan tetapi sebaliknya mereka justru dipandang sebagai pelaku utama politisasi agama. Dalam pandangan kelas menengah, Islam dipolitisir untuk kepentingan mereka saja.

Demikian juga dengan idiom jihad yang mereka suburkan tidak lagi didengar oleh masyarakat sebagai upaya untuk memperjuangkan kehidupan masyarakat yang lebih baik, akan tetapi justru dinilai sebagai upaya memanfaatkan agama sebagai kendaraan politik mereka. Masyarakat Solo memahami bahwa jihad adalah upaya yang sungguh-sungguh untuk mendorong terciptanya kehidupan sosial kemasyarakatan, berbangsa, dan bernegara secara lebih baik. Jihad dalam pengertian ini bukan perang, bukan mengebom, bukan membunuh, akan tetapi menata kehidupan agar di satu sisi sesuai dengan syariah Islam, di sisi lainnya sesuai kebutuhan hidup yang nyata. Pada akhirnya idiom kalangan oposisional yang memperbolehkan kekerasan, penolakan pada keragaman, menginginkan ideologi tunggal yang selama ini diserukan melalui pendirian negara khilafah telah mencapai titik yang paling kritis, dibanding masa sebelumnya. Keinginan ini secara perlahan terlihat bergeser menjadi pelaksanaan syariat Islam pada ranah diri dan keluarga, yang bernegosiasi dengan berbagai persoalan dan komunitas di Solo. Saat ini terlihat kalangan yang mengamini perjuangan kalangan oposisional terbatas pada komunitas tertentu, sebaliknya kelas menengah Muslim yang lebih besar secara kuantitas terlihat apatis, mencibir gerakan model ini. Praktis hanya beberapa sayap gerakan oposisional saja yang masih mempertahankan ideologi jihadis, misalnya Tim Hisbah, JAK, JAD, dan ADC. Banyak di antara kalangan ulama oposisional kembali ke masjid, menata masyarakat dan jemaah mereka melalui berbagai kegiatan keagamaan dan sosial.

Faktor penting lainnya adalah terbangunnya kontranarasi radikalisme dari ulama moderat dan inklusif. Berbagai komunitas yang masuk dalam kategori ulama moderat melakukan kontra narasi terhadap prilaku radikal yang dilakukan kalangan oposisional. Mereka melakukan gerakan membangun pola beragama yang inklusif dan toleran. Tokoh seperti Habib Syech bin Abdul Qadir Assegaf, Habib Naufal Alydrus, K.H. Rozak Safawi, K.H. Dian Nafi, K.H. Abdul Karim dan banyak ulama lainnya berusaha dalam setiap kesempatan melakukan

edukasi pada masyarakat akan pentingnya membangun kerukunan, mencintai negara dan bangsa ini, serta menjauhi perilaku yang justru merusak agama, seperti perilaku terorisme dan radikalisme. Selain itu berbagai lembaga pendidikan baik yang dikelola oleh Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, LDII, dan lembaga pendidikan milik pemerintah secara konsisten melakukan kegiatan yang bisa mendorong rasa cinta tanah air. Berbagai lembaga pendidikan di Solo rupanya berjejaring dan bekerja sama dengan beragam kalangan untuk menyuarakan perdamaian, anti kekerasan, dan antiradikalisme.

Kesimpulan

Dinamika ulama di Surakarta mengalami polarisasi yang cukup kuat. Mereka terbagi ke dalam dua kelompok besar; ulama oposisional yang menolak negara-bangsa dan ulama yang menerima negara-bangsa. Keduanya dengan tingkat penolakan dan penerimaan bervariasi. Setidaknya ada enam varian yang bisa dilihat yaitu ulama yang berpandangan ekstremis, radikal, eksklusif, konservatif, moderat, dan inklusif. Varian pemikiran ulama ini masih-masing saling beririsan dan saling mempengaruhi. Kalangan ulama berpandangan ekstrem, radikal, dan eksklusif, atau disebut juga ulama oposisional, memiliki akar pemikiran yang sama, yaitu berbasis pada ideologi Islamisme, terutama varian radikal dan jihadis. Ideologi ini kemudian mengalami penerjemahan dalam konteks ruang dan dan waktu yang sangat beragam di Solo. Sementara itu ulama yang secara umum menerima realitas negara-bangsa juga terbagi ke dalam berbagai varian, seperti konservatif, moderat sampai dengan inklusif-progresif.

Pada dasarnya ulama berpandangan ekstrem, radikal, dan eksklusif bergerak secara dinamis mengikuti perkembangan sosial politik yang ada. Arah gerakan mereka makin meninggalkan konservatisme Islam menuju pada pola-pola yang lebih bercorak pos-Islamis dan diterima di masyarakat luas. Secara perlahan ulama yang menolak sistem pemerintahan bergeser seiring dengan struktur kesempatan politik yang makin

terbuka dan meningkatnya jumlah kelas menengah Muslim. Hal ini menjadi penanda bahwa makin terbuka dan demokratis kalangan yang menolak sistem demokrasi akan bisa makin bergerak ke arah yang moderat, yang meninggalkan gagasan tentang keharusan mengubah format negara-bangsa menuju ide *Islamization from below* melalui dakwah.

Daftar Pustaka

Abuza, Zachary. 2003. *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of Terror*. Boulder: Lynne Rienner Publishers Inc..

Asad, Talal. 1986. "The Idea of an Anthropology of Islam." *Occasional Paper Series*. Georgetown: Center for Contemporary Arab Studies.

Azra, Azyuardi. 2016. *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme dan Demokrasi*. Jakarta: Prenadamedia.

Ba'asyir, Abu Bakar. 2011. *Seruan Tauhid Di Bawah Ancaman Mati*. Sukoharjo: JAT Media Centre.

Bourdieu, Pierre. 1995. *Outline of a Theory of Practice*. Stanford: Standford University Press.

Djoebagio, Hermanu. 2017. *Islam dan Kebangsaan di Keraton Kasunanan: Dari Pakubuwono IV Sampai Dengan Pakubuwono X*. Surakarta: Dio Media.

Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, diedit oleh Colin Gordon. London: Harvester.

Hasan, Abdurrahman. 2001. *Fathul Majid Syarah Kitabut Tauhid,* terj. Rahmad Imampura. Surakarta: Universitas Muhammadiyah Press.

Jamhari. 2004. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Bandung: Rajawali Press.

Jawas, Yazid Bin Abdul Qodir. 2012. *Mulia Dengan Manhaj Salaf*. Bogor: Pustaka At-Tauhid.

Jones, Sidney. 2005. "The Changing Nature of Jemaah Islamiyah." *Australian Journal of International Affairs,* 59 (2).

Kepel, Gilles. 2002. *Jihad, the Trail of Political Islam.* London: I.B. Tauris.

Lacroix, Stéphane. 2011. *Awakening Islam: Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, trans. George Holoch. Cambridge MA.: Harvard University Press.

Latif, Yudi. 2012. *Intelegensia Muslim dan Kuasa; Geneaologi intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20.* Bandung: Mizan.

Mahmud, Amir. 2017. *Fenomena Gerakan Jihad.* Surakarta: Kekata.

Mason, Whit, Anthony Bubalo, Grag Fealy. 2012. *PKS dan Kembarannya; Bergiat jadi Demokrat di Indonesia, Mesir dan Turki.* Jakarta: Komunitas Bambu.

Meyer, Birgit. 2006. "Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion". *Inaugural Lecture.* Amsterdam: VU University.

Muhtadi, Burhanudin. 2012. *Dilema PKS: Suara dan Syari'ah.* Jakarta: KPG Gramedia.

Oak, Gillian S. 2010. "Jemaah Islamiyah's Fifth Phase: The Many Faces of a Terrorist Groups," *Studies in Conflict and Terrorism* 33(11): 989-1018.

Pavlova, Elena. 2007. "From a Counter-Society to a Counter-State Movement: Jemaah Islamiyah According to PUPJI," *Studies in Conflict and Terrorism* 30(9): 777-800.

Qodir, Zuly. 2009. *Gerakan Sosial Islam: Manifesto Kaum Beriman.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Solahudin. 2013. *The Roots of Terrorism in Indonesia: From Darul Islam to Jema'ah Islamiyah,* terj. Dave McRae. Ithaca: Cornell University Press.

Van Bruinessen, Martin. 2003. "Making and Unmaking Muslim Religious Authority in Western Europe", Paper

dipresentasikan dalam *the Fourth Mediterranean Social and Political Research Meeting*, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute, Florence, 19-23 Maret.

Wiktorowicz, Quintan. 2006. "Anatomy of the Salafi Movement." *Studies in Conflict and Terrorism* 29(3): 207-239.

Wildan, Muhammad. 2013. "The Nature of Radical Islamic Groups in Solo", *Journal of Indonesian Islam* 7(1): 49-70.

Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change.* Princeton: Princeton University Press.

ULAMA DAN KONSERVATISME ISLAM PUBLIK DI BANDUNG:

Islam, Politik Identitas, dan Tantangan Relasi Horizontal

Munirul Ikhwan

Dalam dua dekade terakhir, muncul kekhawatiran tentang meningkatnya konservatisme dan radikalisme Islam di kalangan masyarakat Indonesia seiring dengan berlangsungnya demokratisasi, pemilihan langsung dan desentralisasi pemerintahan. Lengsernya pemerintahan Orde Baru disambut dengan kompetisi politik yang ramai dengan kontestasi simbol-simbol keagamaan Islam. Agama (baca: Islam) menjadi salah satu lokus utama komoditas politik di tengah masyarakat yang mengalami apa yang sering disebut sebagai 'meningkatnya kesadaran keagamaan'.[1] Kelompok-kelompok seperti Jamaah Tarbiyah, Salafi, Front Pembela Islam (FPI), dan Hizbut Tahriri

1 Di antara elemen yang sering dianggap esensial dalam teori-teori modernitas adalah pembedaan struktural ruang-ruang sosial di mana agama agama ditempatkan di ruang privat, terpisah dari politik, ekonomi dan pengetahuan yang menghuni ruang publik (sekularisasi). Privatisasi agama ini kemudian berimbas pada menurunnya signifikansi kepercayaan, komitmen dan institusi keagamaan di dalam kehidupan sosial, politik dan kemasyarakatan. Sosiolog Spanyol, Jose Casanova (1994, 5), membantah teori modernitas ini. Justru tren global pada akhir abad ke-20 adalah "deprivatisasi agama", yaitu kondisi di mana agama-agama di seluruh dunia menolak untuk ditempatkan di posisi privat dan marjinal sebagaimana yang dikehendaki oleh teori-teori modernitas dan sekularisasi. Mengikuti tren global ini, penggunaan simbol-simbol keislaman di Indonesia meningkat tajam di era Reformasi. Fenomena ini sering dikaitkan dengan keberhasilan gerakan kultural Islam sejak tahun 1970-an yang turut mendorong meningkatnya kesadaran keagamaan yang kemudian didukung oleh perubahan arah politik pada tahun 1990-an (Liddle 1996; Hefner 2000).

Indonesia (HTI) berlomba-lomba menanamkan pengaruh khususnya di kalangan Muslim perkotaan. Partai politik dengan agenda Islamisme terstruktur seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS) muncul dan ikut dalam kontestasi politik. Di sisi lain, Islamisme atau isu syariatisasi menjadi arena negosiasi antara politisi dan pemimpin agama pada kancah politik daerah (Buehler 2008). Di samping itu, konflik horizontal pasca-Orde Baru banyak direspon dengan sentimen agama. Laskar Jihad, misalnya, adalah kelompok milisi Islam yang merespon konflik horizontal antara warga Muslim dan Kristen di Maluku dengan aksi paramiliter. Sejak tahun 2000, rangkaian pemboman yang terjadi pun sering dikaitkan dengan justifikasi jihad dalam agama Islam (Hasan 2006). Lantas apakah Islam Indonesia cenderung mengalami transformasi dari moderat ke ideologi-ideologi konservatif garis keras? Sejauh mana perkembangan ini berkorelasi dengan konsepsi ulama tentang negara-bangsa?

Transformasi lanskap sosial dan politik keagamaan di era Reformasi ini tidak terlepas dari aktor-aktor keagamaan yang menjadi sumber dan referensi wacana serta aksi keagamaan Islam. Perhatian kita serta-merta tertuju kepada ulama sebagai kelas sosial terpelajar yang pernah mengenyam pendidikan agama di institusi-institusi keagamaan dan menjadikan agama sebagai diskursus utama mereka. Namun, di era demokratisasi dan fragmentasi otoritas keagamaan (Eickelman and Piscatori 1996), ulama tampaknya bukan menjadi satu-satunya aktor utama dalam diseminasi dan artikulasi wacana keagamaan. Dalam level tertentu, mereka justru sering dicitrakan sebagai figur masa lalu dengan cara pandang konservatif, gaya komunikasi yang hirarkis dan kurang tertarik memahami kondisi masyarakat Muslim kontemporer. Artikulasi wacana keagamaan, termasuk relasi agama dengan negara, banyak disumbangkan oleh aktivis politik keagamaan yang mempunyai basis kuat di kampus dan para profesional perkotaan, yang sering disebut sebagai Islamis (Roy 1994; Zaman 2002).

Tulisan ini mengulas persepsi ulama perkotaan tentang negara-bangsa yang merupakan konsep dan sistem kekuasaan

modern yang mengganti kekuasaan imperium besar dunia, termasuk imperium Islam di bawah Kesultanan Ottoman. Setting perkotaan yang menjadi fokus studi ini adalah Bandung, kota metropolitan yang terletak tidak jauh dari ibu kota Jakarta. Bandung lama dikenal sebagai salah satu pusat kantor pemerintahan, bisnis, pendidikan, anak muda kreatif dan *trendsetter* fesyen nasional. Ulama dalam studi ini tidak hanya terbatas pada kelas cendekia terdidik yang menguasai teks-teks kanonik Islam saja, namun juga mencakup aktor-aktor baru yang ikut berbicara atas nama Islam, mempunyai audiens luas —jemaah yang mengakui otoritas mereka— meski tidak mempunyai latar belakang kuat pendidikan agama secara profesional.

Kajian-kajian ulama di Bandung banyak mengulas tentang gerakan *tajdīd* (pembaruan agama) yang turut mewarnai kontestasi wacana keislaman. Howard Federspiel menyorot lanskap Bandung sebagai kota kelahiran organisasi modernist puritan, Persatuan Islam (PERSIS), terutama tentang kontestasi politiknya dengan Sarekat Islam di bawah pengaruh HOS Cokroaminoto yang tidak menginginkan polemik pemahaman keagamaan antara kelompok tradisionalis dan modernis masuk dalam Sarekat Islam. Beberapa tokoh Persis seperti Ahmad Hassan, Hadji Zamzam, dan Moehammad Natsir dikeluarkan dari Sarekat Islam (Federspiel 2001, 90). Studi lainnya oleh Rifki Rosyad (2006) menyoroti peran sentral masjid Salman di lingkungan Institut Teknologi Bandung yang menjadi konsentrasi gerakan Islam 'baru' yang ingin merespon dominasi kekuasaan yang memarginalkan peran umat Islam sebagai warga mayoritas. Dalam dua dekade terakhir, Bandung menyedot perhatian dengan munculnya dai populer sekaligus wirausahawan sukses, Abdullah Gymnastiar. Aa Gym —demikian panggilan populernya— membangun otoritasnya, sebagaimana James B. Hoesterey (2008) amati, memadukan aspek tasawuf dengan psikologi dan teori manajemen pop Barat untuk merespon tren baru dalam keinginan religius dan ekonomi dari kelas menengah perkotaan. Tren terakhir studi

keislaman di Bandung adalah fenomena kemunculan ustaz-ustaz 'gaul' milenial seperti Hanan Attaki dan Evi Effendi yang sangat populer di kalangan anak muda karena kemampuan mereka menarasikan agama dalam bahasa, imajinasi, dan ekspektasi anak muda perkotaan, terutama mereka yang terafiliasi dengan *subculture* (kultur pinggiran) perkotaan (Han 2018).

Namun, studi-studi di atas tidak memberikan perhatian spesifik tentang persepsi tokoh agama atau ulama tentang negara-bangsa. Perlu diketahui bahwa di Indonesia ulama dan pemimpin agama menikmati peran sosial dan politik yang lebih besar di era Reformasi setelah mereka dimarjinalkan pada masa Orde Baru (1966-1998). Ulama, tokoh agama, dan dai memainkan peran penting dalam membentuk wacana publik, terutama terkait kehidupan berpolitik dan sosial-keagamaan. Kejadian-kejadian politik dan sosial akhir-akhir ini seringkali melibatkan ulama dan simbol-simbol agama. Studi ini bertujuan untuk memetakan dan mendiskusikan persepsi ulama tentang negara-bangsa serta konsep-konsep turunannya. Dengan menyorot pandangan ulama tentang sistem kekuasaan dan sistem pemerintahan, isu-isu kewargaan dan toleransi, studi ini berusaha mengurai imajinasi dan ekspektasi ulama terkait posisi dan peran Islam di dalam negara. Mengapa peran ulama begitu sentral dalam kehidupan politik dan kenegaraan? Apakah ulama mempunyai pijakan yang sama dalam memandang negara-bangsa? Jika tidak, faktor apa yang membuat mereka berbeda? Apa argumen mereka untuk menerima, menolak atau mereservasi gagasan negara-bangsa? Dan bagaimana mereka mengkomunikasikan gagasan mereka ke publik?

Lanskap Otoritas dan Dinamika Keislaman di Bandung

Dinamika keislaman di Bandung tidak terlepas dari inovasi-inovasi gerakan dan wacana yang memberi warna bagi kehidupan politik, sosial, dan keagamaan di kota tersebut. Bandung adalah kota kelahiran organisasi reformis puritan,

Persatuan Islam (PERSIS) pada 12 September 1923 oleh tokoh-tokoh saudagar Muslim, Haji Zamzam, dan Muhammad Yunus. Meskipun saat ini ulama PERSIS tidak banyak terlibat dalam perdebatan isu-isu besar dalam politik nasional, namun PERSIS menyumbangkan tokoh-tokoh penting yang aktif dalam dalam perdebatan dan gerakan sosial politik sebelum kemerdekaan 1945 dan tahun-tahun pertama setelah kemerdekaan. Soekarno —yang kemudian menjadi presiden pertama Indonesia— pada masa pengasingannya di Flores (1934-1941) terlibat korespondensi dengan salah seorang tokoh PERSIS prolifik, Ahmad Hassan, tentang isu-isu keislaman.

Sebelum tahun 1926, gagasan reformasi belum menjadi diskursus utama organisasi PERSIS. Kecenderungan reformisme PERSIS sering dihubungkan dengan Haji Zamzam yang pernah belajar di Mekah dan bergabungnya Ahmad Hassan yang menegaskan orientasi skripturalis dalam gagasan pembaruan (*tajdīd*) Islam. PERSIS mengikuti diskusi keagamaan yang dimuat dalam majalah-mahalah reformis seperti al-Manar di Kairo, al-Munir di Padang dan perdebatan keagamaan antara Jami'iyat al-Khair dan al-Irsyad —dua organisasi reformis keturunan Arab di Indonesia— mengenai stratifikasi Muslim non-Arab, Arab sayyid, dan Arab nonsayyid di mana al-Irsyad menolak keunggulan Arab sayyid atas lainnya (Noer 1973, 84; Federspiel 2001, 26–27; Feener 2007, 84–86).

Terinspirasi pemikiran politik Islam pada masa itu —seperti pemikiran Abul A'la Maududi dan Hasan al-Banna— PERSIS mengusung prinsip dasar bahwa syariat Islam harus menjadi landasan hukum di Indonesia. Berbeda dengan gerakan al-Ikhwan al-Muslimun, PERSIS tidak bergerak di luar kerangka nasionalisme Indonesia pada masa kolonial. Dan setelah proklamasi kemerdekaan, PERSIS bergerak dalam kerangka negara-bangsa Indonesia (*nation-state*).[2]

2 Komitmen Persis pada negara Indonesia tampaknya tidak berubah hingga masa Reformasi di mana gagasan khilafah global muncul ke permukaan; "memelihara dan menegakkan Syariah di setiap negara yang ada sekarang jauh lebih penting daripada menyatukan suara umat seluruh dunia dalam satu negara" (Abdurrahman 2008, 59).

PERSIS tidak memperjuangkan gagasan politiknya melalui aksi politik langsung, namun melalui organisasi politik lain (Federspiel 2001, 325–26). Masyumi pernah menjadi kendaraan politik penting bagi ulama PERSIS. Pembubaran Masyumi pada tahun 1960 oleh pemerintahan Soekarno turut serta diikuti oleh meredupnya peran politik tokoh-tokoh PERSIS. Pada masa-masa selanjutnya ulama dan tokoh PERSIS lebih banyak bergerak di bidang pendidikan dan kemasyarakatan dengan basis kuat di Jawa Barat.

Orde Baru di bawah Soeharto yang efektif mengambil alih kendali negara pasca penerbitan Supersemar (Surat Perintah Sebelas Maret) 1966 membangun pemerintahannya di atas dua fondasi yaitu militer dan teknokrat. Pemerintah Orba membangun stabilitas politik dengan memaksa parta-partai Islam bergabung ke dalam satu partai baru, Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Orde Baru juga mengintervensi aktivisme politik mahasiswa yang merupakan kelas menengah baru yang turut menyuarakan perubahan pada masa akhir Orde Lama. Pada akhir 1970-an pemerintah melarang aktivisme politik mahasiswa dengan kebijakan Normalisasi Kehidupan Kampus (NKK). Situasi ini kemudian mendesak banyak tokoh agama menarik diri dari politik dan beralih ke aktivitas sosial keagamaan yang berkontribusi pada "Islamisasi" masyarakat (Hefner 2000). Sementara itu, aktivisme mahasiswa juga bergeser ke aktivisme yang lebih berorientasi pada pembentukan opini publik daripada berhadapan langsung dengan struktur kekuasaan (Rosyad 2006, 14).

Di Bandung, masjid Salman ITB menjadi cikal bakal kemunculan aktivisme Islam yang menghembuskan spirit revivalisme di kalangan anak muda. Anak-anak muda dari berbagai kota besar di Indonesia datang ke masjid Salman untuk mengikuti pengajian yang disampaikan oleh Muhammad Imaduddin Abdulrahim, dosen teknik listrik ITB, yang mendapat dukungan Muhammad Natsir, salah seorang tokoh PERSIS, Masyumi, dan Dewan Dakwah Islam Indonesia

(DDII). Melalui berbagai program pelatihan dan kajian, kelompok dan komunitas Muslim muda terbentuk. Wacana politik dan keislaman baru berkembang di kalangan kelas menengah kota sebagai ekspresi ketidakpuasan terhadap sistem yang tidak mengakomodir ekspektasi mereka. Rifki Rosyad (2006, 30) berargumen bahwa gerakan revivalis yang berakar dari kampus ini tidak lain adalah kelanjutan pembaruan (*tajdīd*) sebagaimana pernah terjadi di Indonesia pada awal abad ke-20.

Keberhasilan masjid Salman menampung aspirasi keislaman baru ini menginspirasi masjid-masjid kampus lainnya. Wacana keislaman yang berkembang ini banyak diwarnai oleh wacana Islam pergerakan dan puritan seperti al-Ikhwan al-Muslimun, Hizbut Tahrir, dan Salafi —dalam beberapa tahun terakhir. Wacana keislaman ini tentunya berbeda dengan wacana keislaman yang berkembang di institusi agama yang banyak mengkaji fikih, nahwu, dan sharaf, akidah, tasawuf serta tafsir dan hadis (Bruinessen 2015). Oleh karena itu, gerakan ini dapat dipahami sebagai 'friksi' dengan tren keagamaan arus utama yang relatif minim aktivisme. Aktor-aktor utama aktivisme anak muda ini sering dikaitkan dengan istilah "santri baru" (Machmudi 2008) yang membangun otoritas mereka bukan dari elemen-elemen otoritas konvensional, namun dari gerakan-gerakan Islamisme lokal seperti Darul Islam maupun gerakan trans-nasional seperti al-Ikhwan al-Muslimun, Hizbut Tahrir, dan Salafi.

Berdirinya pesantren Daarut Tauhiid pada 1990 tidak saja ikut mewarnai wacana keislaman perkotaan, namun juga menghadirkan pola baru bangunan otoritas keagamaan. Berbeda dengan pesantren pada umumnya yang menyusun kurikulum untuk penguasaan literatur keislaman 'kanonik', Daarut Tauhiid menitikberatkan pada kajian moral dan motivasi keislaman serta menggarap secara serius aspek ekonomi dan kewirausahaan. Terobosan ini dikemas dengan 'konsep tata nilai' Manajemen Qalbu (MQ) yang diterjemahkan ke dalam

empat komponen: *ma'rifatullah* (mengenal Allah), manajemen diri, *entrepreneurship* (kewirausahaan), dan *leadership* (kepemimpinan). Tata nilai ini menjadi dasar filosofis dan jargon organisasi Pesantren Daarut Tauhiid, "menuju generasi ahli zikir, ahli fikir, dan ahli ikhtiar"[3].

Aa Gym tidak hanya sebagai pendiri, namun juga tokoh sentral Daarut Tauhiid. Jika otoritas keagamaan di Indonesia sering dikaitkan dengan latar belakang pesantren (atau institusi pendidikan keagamaan), penguasaan fikih dan kompetensi mengeluarkan fatwa, Aa Gym tidak membangun otoritasnya berdasarkan aspek-aspek di atas. Ia membangun otoritasnya dari keberhasilan meramu teknik-teknik dakwah dengan menggabungkan agama, ekonomi, dan kewirausahaan. Keberhasailannya dalam memaksimalkan media baru dan *branding* produk-produk motivasi-ekonomi-keagamaan memunculkannya sebagai dai populer yang menemukan pasarnya di tengah spiritualitas masyarakat kelas menengah kota. Popularitasnya seolah 'menenggelamkan' otoritas ulama dengan latar belakang keilmuan agama yang mapan di Bandung. Fenomena Aa Gym mengilustrasikan pola baru produksi otoritas keagamaan yang dibangun di atas praktik-praktik tertentu dalam konsumsi agama, politik pemasaran moralitas dan penggunaan media (Hoesterey 2008).

Kelompok baru yang membangun panggung dan mewarnai kontestasi wacana di ruang publik di Bandung adalah kelompok Salafi. Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) di bawah Muhammad Natsir sering disebut sebagai pembuka jalan dan fasilitator awal bagi gerakan Salafi di Indonesia (Wahid 2014, 80). Gerakan Salafi membesar seiring keberhasilan mobilisasi dan penyebaran jaringan dengan berdirinya Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA), pesantren oleh alumni, penerbit buku, majalah, radio, saluran televisi, dan media sosial.[4] Di Bandung, Salafi mulai merambah tempat-tempat strategis seperti masjid al-Ukhuwwah yang dikelola oleh pemerintah

3 http://www.daaruttauhiid.org/about/ diakses pada 22 Desember 2018.
4 Untuk studi tentang radio Salafi lihat Sunarwoto (2015).

kota Bandung. Memang benar kelompok Salafi bukan pengelola utama masjid balai kota ini, namun mereka mempunyai jadwal kegiatan reguler setiap Kamis sore dan Jumat sore[5] yang diampu oleh Ustaz Abu Haidar as-Sundawy yang juga mempunyai kajian rutin di Radio Roja. Kegiatan rutin ini setidaknya memberi warna masjid ibu kota dengan kehadiran jemaah laki-laki pemakai jalabiyah dan jemaah perempuan bercadar.

Kelompok Salafi mempunyai kesamaan dengan PERSIS dalam hal purifikasi agama dan pandangan tentang generasi Salaf sebagai generasi terbaik Muslim. Namun, ada beberapa perbedaan mendasar antara keduanya, jika dilihat dari debat publik (*mubāḥatsah*) keduanya pada 2007. PERSIS tidak setuju dengan pandangan Salafi tentang kewajiban mengikuti manhaj Salaf. PERSIS memandang tidak ada landasan tekstual baik dari al-Qur'an maupun sunnah yang menegaskan kewajiban itu (Wahid 2014, 137).

Otoritas agama juga muncul di kalangan komunitas jalanan sebagai respon terhadap kultur dominan. Mereka adalah anak muda yang tidak ingin dipaksa mengikuti pola hidup dan dominasi tradisi orang tua. Mereka memilih kehidupan mereka di jalanan, membentuk geng motor dan kelompok-kelompok adventurisme anak muda. Fenomena hijrah yang masif di kalangan perkotaan turut membawa pengaruh 'Islamisasi' di kalangan mereka. Perkembangan ini memunculkan otoritas-otoritas baru dari kalangan anak muda atau otoritas yang merepresentasikan gaya komunikasi dan menyelami kehidupan mereka seperti Hanan Attaki, Evie Effendi, dan Inong (Han 2018). Pertanyaannya, apakah mereka semuanya mempunyai kompetensi keagamaan yang cukup untuk berbicara Islam? Kasus Evi Effendi sempat kontroversial (2017) ketika ia menyebut Nabi Muhammad 'sesat' sebelum mendapat hidayah Allah dalam salah satu majelisnya. Banyak yang mengecam pernyataan tersebut karena bertentangan dengan konsep teologis ke-ma'shum-an (keterhindaran dari dosa) Nabi.

---

5 Wawancara dengan salah seorang takmir masjid al-Ukhuwwah Bandung pada 11 Oktober 2018.

Meskipun demikian, tokoh-tokoh agama di Bandung (NU dan Muhammadiyah) memandang positif keberadaan mereka yang menyuarakan agama di komunitas yang sulit dijangkau oleh ulama. Untuk menghindari ceramah yang 'kontra-produktif' dari sisi teologis, ulama arus utama memandang dai-dai komunitas tersebut harus belajar lagi agama dengan ulama yang lebih tahu agama.[6]

Kemunculan varian otoritas keagamaan di atas bukan berarti otoritas keagamaan arus utama seperti NU dan Muhammadiyah tidak berperan sama sekali dalam arena kontestasi keagamaan di Bandung. Ulama dan institusi dari kedua organisasi ini memainkan perannya di institusi pendidikan dan majelis-majelis taklim yang mereka kelola. Bahkan pasca pembubaran Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) oleh pemerintah pada pertengahan tahun 2017, otoritas dan wacana keislaman melakukan penetrasi lebih dalam di arena kontestasi publik dan kampus-kampus (lihat Suhadi 2017). Hanya saja, wacana yang mereka produksi belum muncul menjadi wacana yang hegemonik dalam konteks keislaman di Bandung, yaitu wacana yang mampu menggiring opini publik lebih efektif.

Peta Persepsi Ulama Bandung tentang Negara-Bangsa

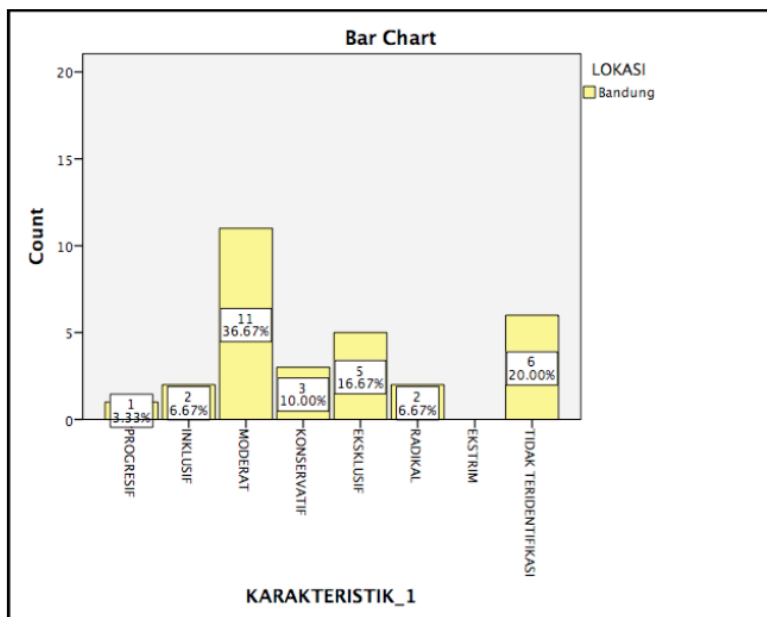
Terkait dengan pandangan tentang negara-bangsa secara umum, ulama di Bandung dapat dipetakan sebagaimana berikut. Ulama dari kelompok minoritas Islam —terutama Syiah IJABI (Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia)— mempunyai pandangan paling "progresif" (3,33%). Mereka tidak hanya menerima secara total gagasan negara-bangsa Indonesia, namun juga secara aktif mempromosikan anti-kekerasan, prosistem, toleransi, dan prokewargaan. Menurut ulama Syiah, komitmen pada negeri dikaitkan dengan doktrin keimanan dan tujuan kemakmuran

6 Salah seorang tokoh NU, AAS, misalnya, mengungkapkan pendapatnya tentang dai-dai milenial,"Saya senang saja mereka punya akses. Hanya saja kelemahannya itu dari sisi kapasitas yang harus dimiliki, karena mungkin tidak terbayangkan [bagi mereka] bahwa pemahaman Islam itu kompleks." (wawancara pada 09 Oktober 2018).

yang diapresiasi agama. Pandangan ini dilandaskan pada riwayat-riwayat dalam tradisi Ahlul Bait seperti *ḥubbu 'l-wathan mina 'l-īmān* (kecintaan pada negeri sebagian dari iman) dan *'umirati 'l-buldān bi-ḥubbi 'l-authān* (negeri itu dimakmurkan dengan kecintaan pada negeri). Di samping itu, Piagam Madinah dipahami sebagai model pemerintahan yang relevan dalam masyarakat majemuk. Setiap warga diposisikan setara, dan tidak ada paksaan untuk masuk Islam. Individu dijamin hak hidupnya sesuai kesepakatan antarkelompok di Madinah. Bagi ulama Syiah, ini menunjukkan Islam memberikan ruang dan dasar bagi praktik demokrasi yang disesuaikan dengan tantangan zaman. Oleh karenanya, demokrasi —di mana keputusan publik diperoleh dari kesepakatan— itu syar'i dan mengikat[7].

Pandangan berikutnya adalah "inklusif" (6,67%) yang diwakili oleh ulama Ahmadiyah —dan ulama non-afiliatif. Mereka inklusif karena menerima konsep negara-bangsa Indonesia secara umum, namun memberikan perhatian lebih pada isu-isu toleransi dan advokasi kewargaan yang banyak menimpa minoritas Muslim. Posisi ulama Ahmadiyah ini dapat dijelaskan bahwa Ahmadiyah adalah organisasi yang fokus bergerak pada aspek spiritualitas, dan tidak tertarik terlibat dalam isu-isu politik praktis. Ulama Ahmadiyah menerima bentuk negara apapun karena yang terpenting bagi mereka adalah jaminan hak-hak kewargaan oleh sistem di mana penganutnya hidup.

---

7 Wawancara dengan salah seorang tokoh IJABI, MFR, di Bandung pada 15 Oktober 2018

Persepsi ulama arus utama —Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah— tentang negara-bangsa pada umumnya adalah "moderat" (36,67%), persentase tertinggi di kota Bandung. Mereka menerima gagasan negara Indonesia dengan ideologi, konstitusi dan sistem pemerintahannya, namun cenderung pasif dalam merespon isu-isu intoleransi dan kekerasan yang menimpa kelompok minoritas, baik Muslim maupun non-Muslim. Mereka menerima kelompok *liyan* untuk mendapatkan hak-hak kewargaan dari negara, menduduki jabatan publik sesuai mekanisme sistem demokrasi, namun cenderung pasif (tidak aktif melakukan advokasi) jika kelompok selain mereka mendapatkan perlakuan diskriminatif.

Namun, ulama NU cenderung lebih toleran dan inklusif dibandingkan ulama Muhammadiyah. Ulama NU lebih siap menerima keberadaan kelompok *liyan* dengan identitas agama dan kepercayaan yang berbeda untuk mendapatkan hak-

hak dasar sebagai warga negara dan hidup berdampingan bersama mereka. Ulama kelompok ini cenderung bisa menerima Syiah (di Indonesia) sebagai bagian dari Islam, meskipun masih sulit menerima Ahmadiyah sebagai madzhab dalam Islam karena adanya doktrin *nubuwwah*.[8] Sementara itu, ulama Muhammadiyah memandang Syiah dan Ahmadiyah bukan bagian dari Islam karena perbedaan teologis dengan Islam Sunni. Fatwa MUI tentang heterodoksi Ahmadiyah yang meng-*exclude* kelompok itu dari Islam merupakan rujukan penting bagi ulama arus utama Bandung tentang Ahmadiyah.

Baik ulama NU maupun Muhammadiyah menerima perempuan menduduki jabatan publik atau pimpinan. Namun, mereka berbeda dalam hal kepemimpinan publik oleh non-Muslim maupun minoritas Muslim. Ulama NU cenderung tidak menghadapi problem teologis terkait kepemimpinan publik oleh kelompok *liyan*. Mereka tidak hanya menerima, namun juga tidak mempermasalahkan pencalonan dari kelompok ini. Sementara itu, ulama Muhammadiyah umumnya memandang sebagai sebuah keharusan untuk memilih pemimpin dari kelompok mereka (Islam Sunni). Namun, mereka tetap menerima kenyataan jika memang non-Muslim atau minoritas Muslim yang terpilih menjadi pemimpin sebagai konsekuensi sistem demokrasi di Indonesia. Hanya saja, mereka akan berjuang 'mengedukasi' publik untuk menyiapkan dan memilih calon-calon pemimpin Muslim yang kompeten.

Pandangan "konservatif" tentang negara-bangsa terwakili oleh ulama dari organisasi Persatuan Islam (PERSIS) dan jamaah Tarbiyah (10%). Konservatisme di sini adalah pandangan yang menerima gagasan negara-bangsa Indonesia dan sistem politiknya namun dengan beberapa macam reservasi (penerimaan tidak utuh). Ulama PERSIS, misalnya, memandang

---

8 Ahmadiyah menolak berhentinya nubuwwah (kenabian) setelah wafatnya Nabi Muhammad. Nubuwwah tetap berlangsung dan muncul pada diri Mirza Ghulam Ahmad yang dipercaya sebagai al-masih (sang penyelamat). Studi lebih lanjut tentang nubuwwah di dalam Ahmadiyah, lihat Yohanan Friedmann (1989).

bahwa Piagam Jakarta yang memuat tujuh kata (Ketuhanan dengan "kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya") adalah bentuk ideal dasar negara. Namun, mereka menerima Pancasila dengan formulasinya sekarang. Dalam hal ini, mereka memiliki *concern* terhadap strategi menerjemahkan sila-sila Pancasila dalam bingkai syariat Islam. Ulama PERSIS menolak menyamakan kepemimpinan nasional dengan konsep *waliyyu 'l-'amr* karena yang kedua mencakup aspek *ḥirāsat al-dīn* (perlindungan terhadap agama Islam) dan *siyāsat al-dunyā* (politik sosial kemasyarakatan). Menurut mereka, kepemimpinan nasional saat ini tidak mengemban *ḥirāsat al-dīn*. Di samping itu, mereka juga menolak menyamakan demokrasi saat ini (yang menitikberatkan pada pemilihan langsung dan aklamasi) dengan konsep *syura*. Bagi mereka, *syūrā* adalah prinsip bertukar pikiran untuk menemukan pendapat yang benar (*tabādul al-ārā' li ma'rifati al-shawāb*), sedangkan demokrasi yang berjalan saat ini bekerja pada level kuantitas sehingga pemilihan pemimpin, wakil rakyat dan pembuatan undang-undang banyak mengabaikan aspek kualitas.[9]

Konservatisme juga merefleksikan kecenderungan menolak persamaan hak dasar kewargaan dan politik terhadap kelompok di luar mereka, terutama non-Muslim dan minoritas Muslim. Mereka menolak kelompok minoritas menduduki jabatan publik dan mendapatkan peran publik yang sama dengan kelompok Muslim. Terkait dengan isu toleransi, ulama konservatif cenderung lebih toleran kepada non-Muslim daripada kepada kelompok minoritas Muslim —Syiah dan Ahmadiyah— yang mereka anggap 'sesat' dan tidak bisa menjadi bagian dari Islam. Di samping itu, mereka juga menolak kepemimpinan perempuan berdasarkan argumen tekstual dari al-Qur'an (Q. 4:34) dan sunnah: tidak akan pernah bahagia kaum yang mempercayakan urusan mereka kepada perempuan (*lan lafliḥa 'l-qaum wallau amrahum imra'ah*).

---

9 Wawancara dengan salah seorang tokoh Persis, MAR, di Bandung pada 11 Oktober 2018.

Kategori-kategori ulama di atas (progresif, inklusif, moderat, dan konservatif) adalah bentangan (*range*) karakteristik ulama yang menerima konsep negara-bangsa (aksepsionis). Mereka adalah kelompok mayoritas (56,67%). Meskipun demikian, ulama Bandung yang tergolong masuk dalam *range* karakteristik rejeksionis (eksklusif dan radikal) masih tergolong besar, yaitu 23,33% —sedangkan yang tidak teridentifikasi sebesar 20%.

Ulama yang berpandangan eksklusif (16,67%) umumnya mempunyai pola pikir pemahaman agama yang literalis dan pemikiran sejarah bahwa Muslim berkontribusi besar dalam kemerdekaan Indonesia, dan oleh karenanya Islam dan Muslim seharusnya mendapatkan posisi istimewa di dalam negara. Mereka dipandang eksklusif karena secara pasif anti-kekerasan dan prosistem, namun cenderung aktif dalam wacana intoleran dan anti-kewargaan. Pemahaman doktrinal dan literal terhadap teks-teks keagamaan membuat mereka sulit menerima konsep-konsep baru dan konsekuensinya dalam sikap terhadap sistem kekuasaan dan relasi kewargaan. Dengan kata lain, ada *barrier* teologis terkait keberterimaan mereka terhadap konsep-konsep di atas. Ulama dalam kategori ini berasal dari beragam latar belakang, seperti Muhammadiyah, PERSIS, dan Salafi.

Sementara ulama dalam kategori "radikal" (6,67%) cenderung pasif dalam hal anti-kekerasan, namun pandangan-padangannya cenderung antisistem, intoleran, dan antikewargaan. Mereka cenderung mempertanyakan keabsahan sistem negara dan pemerintahan yang berlaku, namun menghindari penggunaan kekerasan dalam merealisasikan sistem yang mereka anggap sah dan sesuai agama. Kelompok ini diwakili oleh ulama Dewan Masjid Indonesia (DMI) dan ulama Salafi yang terekspos pada gerakan-gerakan politik Islam. Ulama Salafi dalam kategori ini, misalnya, menunjukkan simpati pada figur dan perjuangan Kartosuwiryo —yang mempunyai citra negatif dalam narasi sejarah negara— sebagai pejuang negara Islam dan syariat.

Selain dapat dijelaskan karena faktor pemahaman literal teks-teks keislaman, eksklusifisme dan radikalisme di Bandung juga dapat dijelaskan karena latar belakang dan afiliasi politik.

Kelompok-kelompok rejeksionis ini pada umumnya adalah mereka yang melihat sistem dan pemerintahan saat ini tidak mampu mewakili pemahaman dan aspirasi politik keagamaan mereka. Sikap penolakan mereka tampaknya banyak dibentuk oleh konteks politik saat ini yang memunculkan dikotomi antara pemimpin 'nasionalis sekuler' yang dipersepsikan 'anti-Islam' dan pemimpin 'Islamis'. Ulama rejeksionis cenderung memihak kelompok oposisi pemerintah saat ini yang dipandang menyuarakan 'aspirasi Islam'. Ulama eksklusif sangat keras terhadap pemerintah dan menolak legitimasi pemerintah dengan idiom-idiom agama.

Perlu diketahui bahwa peta di atas tentu saja tidak dapat dianggap sebagai karakteristik yang ketat (*clear-cut*) untuk memahami organisasi Islam di Indonesia. Pengaitan ormas dengan karakter progresif, inklusif, moderat, konservatif, eksklusif, atau radikal didasarkan pada kuantitas menonjol ulama dari latar belakang Ormas tertentu. Pendalaman melalui riset kualitatif menunjukkan bahwa posisi ulama ormas Islam Indonesia berada dalam bentangan tertentu dari karakter-karakter di atas. Ulama Islam minoritas, misalnya, berada dalam bentangan karakter antara progresif dan inklusif. Ulama NU berada di antara karakter inklusif dan moderat. Ulama Muhammadiyah berada di posisi antara moderat dan konservatif. Ulama PERSIS berada di antara posisi konservatif dan eksklusif. Sementara itu, ulama gerakan baru —Tarbiyah dan Salafi— berada di bentangan karakter antara konservatif dan radikal.

Ulama dan Isu-isu Horizontal

Survei yang dilakukan oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah pada 2018 menunjukkan intoleransi yang tinggi di kalangan guru. Survei ini menunjukkan bahwa lebih dari 55 persen guru mempunyai opini intoleran (PPIM 2018). Pada tahun yang sama, Setara Institute (2018) mengeluarkan hasil survei 10 kota paling toleran dan 10 kota paling intoleran. 10 kota paling toleran didominasi

oleh kota-kota dengan latar belakang masyarakat heterogen dan berhasil mengatur koeksistensi keragaman masyarakat seperti Salatiga, Ambon, dan Kupang. Sementara itu, kota-kota yang masuk dalam kategori paling intoleran didominasi oleh kota-kota di mana konservatisme dan isu identitas primordial menguat seperti Jakarta, Padang, Tanjung Balai, dan Banda Aceh.

Di Bandung, mungkin juga kota lain di Indonesia, ulama dari kelompok minoritas Muslim (Syiah dan Ahmadiyah) adalah yang paling toleran, sedangkan ulama Sunni dengan pola pemahaman agama yang literalis adalah yang paling kurang toleran. Secara sosiologis, sikap toleran menjadi sikap paling menguntungkan bagi kelompok minoritas yang tidak hanya sedang mendapat tekanan cukup kuat dari kelompok mayoritas Muslim Indonesia, namun juga terabaikan oleh kebijakan-kebijakan pemerintah. Namun, kita juga tidak menutup kemungkinan munculnya argumen-argumen teologis toleransi dari kelompok minoritas tersebut (lihat pembahasan di bawah).

Ulama NU pada umumnya lebih toleran dan inklusif daripada ulama Muhammadiyah, PERSIS, dan kelompok Islamis. Ulama NU cenderung menerima Syiah sebagai bagian dari Islam. Mereka memercayai Syiah yang beredar di Bandung sebagai Syiah moderat —bukan *ghulāt* (ekstrem)— yang lebih dekat dengan Ahlussunnah. Bagi mereka, isu Syiah meruncing di Indonesia karena imbas kontestasi politik antara Arab Saudi dan Iran. Revolusi Iran tahun 1979 disambut gembira oleh masyarakat Muslim Indonesia. Bahkan, banyak mahasiswa yang memasang poster Ayatullah Khumaini yang menjadi tokoh idola baru bagi mereka.

> [Syiah di Indonesia] masih taqiyyah. Saya belum tahu juga sebenarnya; la, baru muncul langsung digebukin, apalagi setelah politik masuk. Seperti kasusnya Kang Jalal. Sekarang dia tidak bisa ke mana-mana. Kasihan. Padahal sebelumnya dia sering ngisi diskusi dan seminar; menjadi narasumber di mana-mana di Bandung. Begitu isu ini masuk politik, langsung dihantam.

Sekarang [ia] tidak bisa ke mana-mana, padahal ilmu dan retorikanya luar biasa bagus, gara-gara politik. Kalau [Kang Jalal] ngisi ceramah tidak kelihatan Syiahnya. Dia lebih cenderung ke tasawuf.[10]

Ulama NU memang melihat ada perbedaan teologis terkait Ahmadiyah (*nubuwwah*). Meskipun demikian, mereka lebih inklusif di antara ulama dari ormas arus utama lainnya. Mereka tidak setuju dengan tindakan sebagian besar ormas Islam yang mengintimadasi atau mengisolir kelompok Ahmadiyah dari pergaulan, karena menurut mereka, tindakan ini justru akan membuat pengikut Ahmadiyah makin militan. Ulama NU cenderung mengambil langkah persuasif terhadap Ahmadiyah, yaitu membuka komunikasi dan dialog, bukan mengisolir ataupun mengintimidasi.[11]

Terkait kekerasan oleh sekolompok ormas atas dasar *nahi munkar* (mencegah kemunkaran), ulama NU cenderung menolak tindakan fisik apapun di luar aturan undang-undang. Menurut mereka, *nahi munkar* memang bagian dari ajaran agama, namun realisasinya tidak bisa dimutlakkan. *Nahi munkar* wajib hukumnya, namun ada kondisi-kondisi yang harus diperhatikan agar *nahi munkar* tidak menimbulkan kemunkaran lain yang lebih buruk akibatnya. Mengutip Q. 2:208, salah seorang tokoh NU menyorot perintah masuk ke dalam kedamaian (*silm*, bukan Islam) secara total (*kaffah*) dan mengaitkannya dengan prinsip *nahi munkar* yang seharusnya ditujukan untuk menciptakan kedamaian bukan konflik. Ulama NU mendasarkan pemahaman *nahi munkar* pada pemikiran Abu Hamid Al-Ghazali (m. 505/1111) di dalam bukunya *Ihyā*ʾ ʿ*Ulūm al-Dīn*.[12]

10 Wawancara dengan salah seorang tokoh NU, CA, di Bandung pada 10 Oktober 2018.

11 Wawancara dengan salah seorang tokoh NU dan MUI, AAS, di Bandung pada 9 Oktober 2018.

12 Wawancara dengan salah seorang tokoh NU dan MUI, AAS, di Bandung pada 9 Oktober 2018.

Ulama Muhammadiyah dan PERSIS tegas menolak *nahi munkar* yang dilakukan dengan cara kekerasan. Namun, mereka cenderung menilai peristiwa-peristiwa persekusi atas nama *nahi munkar* yang dilakukan oleh ormas tertentu sebagai akibat dari tidak berfungsinya aparatur negara. Menurut mereka, aparatur negara seharusnya berdiri paling depan dalam menjalankan fungsi *nahi munkar* untuk menghindari tindakan serupa oleh pihak di luar negara.

> Sedihnya di situ. Niatnya baik, tapi cara-cara itu kan relatif. Masyarakat yang menilai keberanian ber-nahi munkar, mencegah kemunkaran. Mustinya aparat yang harus jaga. Bagi kita [ormas itu] pahlawan dong! Kalau ada kemaksiatan dibiarkan, apa kita tidak dosa, nih?.[13]

Pencantuman aliran kepercayaan dalam kolom agama di KTP menjadi perbincangan publik setelah Mahkamah Konstitusi (MK) mengabulkan gugatan penghayat kepercayaan pada 2018. Putusan MK ini membuat aliran kepercayaan mendapat pengakuan yuridis dalam administrasi kependudukan. Putusan itu tentu saja memberi implikasi pada agama-agama yang diakui pemerintah Indonesia.

Perlu diketahui bahwa konsepsi agama ulama berbeda dengan konsepsi agama dalam studi-studi sosial antropologi. Agama dalam kajian ilmu sosial dikaitkan dengan relasi khusus antara manusia dan entitas lain —baik material maupun non-material— yang dianggap transenden. Namun, bagi ulama agama tidak hanya masalah kepercayaan, namun harus memiliki unsur kenabian dan kitab suci. Aliran kepercayaan dalam pandangan ulama termasuk "budaya", bukan agama. Dengan kata lain, agama dalam definisi ulama mengarah pada "agama trans-kultural" yang tidak terikat dengan ruang geografis dan kultural yang ketat. Kebijakan negara yang mengakui secara resmi agama-agama dunia yang trans-kultural mendorong penganut kepercayaan untuk menyebut kepercayaan mereka

---

13 Wawancara dengan salah seorang tokoh Muhammadiyah, TMU, di Bandung pada 12 Oktober 2018.

sebagai budaya untuk menghindari konfrontasi dengan kelompok Islam dan labelisasi heretik (Woodward 2011).

Ulama NU pada umumnya tidak berkeberatan tentang putusan MK di atas pada level pengakuan administratif kependudukan penganut kepercayaan. Namun, mereka menginginkan kolom agama di KTP dikosongkan karena aliran kepercayaan tidak sama dengan agama. Mereka justru mendorong pemerintah (Kementerian Agama) memberikan bimbingan untuk mereka karena Islam termasuk yang paling terdampak dari pengakuan aliran kepercayaan.[14] Ulama Muhammadiyah memang tidak secara ekplisit menolak pencantuman aliran kepercayaan di KTP. Mereka justru mempertanyakan apakah aliran kepercayaan sesuai dengan sila pertama Pancasila, Ketuhanan Yang Maha Esa? Menurut mereka, aliran kepercayaan adalah budaya karena dianggap tidak memenuhi kriteria sebagai agama, dan dalam hal ini negara harus tegas. Sementara itu, ulama PERSIS lebih eksplisit menolak pencantuman aliran kepercayaan di kolom agama KTP dengan alasan yang sama yaitu aliran kepercayaan tidak sama dengan agama.

Konservatisme Islam Publik

Konservatisme di sini terkait dengan gerakan dan pandangan yang mendefiniskan kepercayaan dan praktik keagamaan Islam sesuai dengan petunjuk tekstual al-Qur'an dan sunnah atau praktik keagamaan generasi Muslim pertama. Hal-hal di atas adalah bangunan ortodoksi yang diimani kelompok konservatif —mengambil jarak dari pola pikir progresif terhadap isu-isu baru dan pola pikir akomodatif terhadap budaya lokal. Di Bandung, konservatisme mendikte wacana Islam publik dan muncul menjadi tolak ukur wacana keislaman yang 'benar'. Banyak faktor yang membentuk dominasi konservatisme di Bandung antara lain memori masa lalu tentang perjuangan membangun negara Islam, kemenangan wacana Islamis di

14 Wawancara dengan salah seorang tokoh NU, CA, di Bandung pada 10 Oktober 2018.

majelis-majelis taklim, dan peran negara (pemerintah daerah) yang memberi ruang sebagai konsekuensi negosiasi politik dan demokratisasi.

Berdirinya ANNAS (Aliansi Nasional Anti Syiah) pada 2014 mengokohkan konservatisme publik Islam di Bandung. ANNAS berdiri untuk merespon kelompok Syiah yang mereka sebut sudah berani tampil secara terang-terangan, dan tidak lagi menyembunyikan identitas dengan *taqiyyah* (sembunyi-sembunyi). Ulama ANNAS melihat keberadaan Syiah sangat 'berbahaya' terutama propaganda mereka dalam menampilkan Syiah sebagai madzhab yang bisa ditolerir dalam Islam. Menurut mereka, Syiah adalah kelompok 'sesat' dan tidak bisa menjadi bagian dari Islam. Perlu diketahui bahwa pendiri ANNAS adalah tokoh-tokoh Islam konservatif yang tergabung dalam Forum Ulama Ummat Islam (FUUI) seperti Athian Ali Moh Dai, Amin Jamaluddin, Luthfi Bashori, Hartono Ahmad Jaiz, Daud Rasyid, Ihsan Setiadi Latief, dan Adian Husaini.

Posisi politik FUUI dapat dikatakan cukup kuat di Bandung jika dilihat dari kehadiran Walikota Bandung saat itu, Dede Rosyada, dan Gubernur Jawa Barat, Ahmad Heriyawan, pada "Musyawarah Ulama dan Ummat Islam Indonesia Ke-2" dengan agenda "Merumuskan Langkah Strategis untuk Menyikapi Penyesatan dan Penghinaan oleh Para Penganut Syiah" pada 2012. Deklarasi ANNAS pada 2014 juga dihadiri oleh perwakilan dari Pemda Jawa Barat. Dalam beberapa hal, ANNAS Bandung mencoba memperkuat pengaruh dan melakukan negosiasi politik dengan Pemkot Bandung. Walikota Bandung saat itu, Ridwan Kamil (2013-2018), pernah menjadi sorotan tajam karena memberi izin penggunaan stadion Persib untuk acara Asyura kelompok IJABI pada 2015. ANNAS lantas 'menekan' walikota untuk tidak memberikan izin acara serupa di masa mendatang. Argumen yang disampaikan, Syiah dianggap sesat dan 'tidak toleran' karena menghina sahabat yang sangat dihormati di dalam teologi Islam Sunni.[15]

15 Informasi lebih lanjut mengenai ANNAS, lihat http://www.annasindonesia.com/

Keberadaan ANNAS dapat dipahami sebagai arena negosiasi antara ulama konservatif dengan pemerintah daerah. ANNAS datang dengan wacana pembela ortodoksi, yaitu agenda 'penyelamatan akidah umat' dari propaganda dan pengaruh Syiah. Wacana ini menjadi sangat hegemonik hingga kelompok-kelompok Islam lain yang tidak sependapat dengan ANNAS tidak mampu bersuara lantang atau terang-terangan menandingi wacana yang digulirkan ANNAS. Konservatisme telah berhasil memenangkan opini publik dengan narasi heroik, dan pihak-pihak yang mencoba melakukan advokasi terhadap minoritas akan dengan mudah 'dipertanyakan' komitmen keislamannya atau bahkan dianggap bagian dari Syiah. Untuk memenangkan wacana ini, ANNAS menempuh berbagai langkah konsolidasi dengan ulama, tokoh pergerakan Islam, aktivis Muslim serta ormas untuk memberi perhatian penuh tehadap upaya yang mereka sebut jihad *amar makruf nahi munkar.* [16]

Dalam teori, negara sangat memengaruhi padangan dan sikap organisasi masyarakat. Perlindungan negara pada kelompok minoritas akan mendorong aktor-aktor sosial untuk toleran. Sebaliknya, persekusi oleh negara terhadap kelompok minoritas akan meningkatkan intoleransi di kalangan aktor-aktor sosial (Menchik 2016, 23). Namun, dalam iklim demokrasi di Indonesia saat ini permasalahannya lebih rumit. Demokrasi populis meniscayakan negosiasi antara pejabat yang menginginkan dukungan publik dengan elemen penting dalam masyarakat. Dalam konteks Bandung, kelompok konservatif ulama yang memenangkan wacana publik tampaknya akan lebih leluasa mempengaruhi negara (pemerintah) dalam hal kebijakan terhadap minoritas.

Sejak dibentuknya ANNAS, ruang gerak kelompok Syiah di bandung berkurang secara signifikan. Tokoh-tokoh Syiah tidak lagi memiliki kebebasan yang dulu mereka nikmati. Mereka tidak lagi dapat merayakan Asyura (salah satu hari besar Syiah) dengan bebas seperti dahulu. Mereka dipaksa

16 Lihat http://www.annasindonesia.com/profil/iftitah-dan-sejarah-aliansi-nasional-anti-syiah, diakses pada 24 Desember 2018.

oleh keadaan untuk mundur dari partisipasi diskusi publik, ceramah di majalis taklim, mengisi khutbah dan mengisi kuliah keagamaan. Pemerintah tidak mampu melakukan banyak hal, bahkan seperti tersandera oleh kelompok konservatisme Islam.

> "Namun dua tahun terakhir [undangan ceramah publik] tidak sering lagi, dibatasi. Saya tidak tahu secara khusus, tapi salah satunya, kemungkinan ada faktor latar belakang saya. Di Bandung ini, rata-rata yang dilakukan bukan berhadapan antarpihak yang berbeda pendapat, atau tabayun dulu, tapi lebih kepada upaya memutus kesempatan untuk menyampaikan informasi. Dulu saya juga khutbah di masjid-masjid, lama-kalamaan berkurang jadwalnya. Kata kawan pengurus, sebagian didatangi dan [diminta] mewaspadai nama tertentu. Kadang berganti kepengurusan berganti pula pilihan penceramah. Aktifitas mengajar juga tidak begitu banyak lagi sekarang."[17]

Progresifitas dan Inklusifitas Minoritas Muslim

Progresifitas kelompok Muslim minoritas barangkali tidak mengejutkan jika dilihat dari fakta bahwa mereka adalah kelompok yang sering dirugikan dalam hal kebebasan melaksanakan kepercayaan dan akses hak kewargaan karena tekanan unsur kelompok mayoritas (Sunni Islam). Progresifitas dan inklusifitas minoritas Muslim dapat dipahami sebagai upaya mengekspresikan aspirasi mereka. Perlu diketahui bahwa demokratisasi di era reformasi —dan globalisasi— turut memfasilitasi kemunculan konservatisme Islam di Indonesia. Simbol-simbol agama mulai sering dipakai sebagai justifikasi perjuangan politik dan sosial. Frekuensi kehadiran kelompok konservatif dalam panggung sosial dan politik meningkat dan turut mewarnai opini publik tentang apa manifestasi Islam dalam kehidupan sosial dan politik di Indonesia. Persekusi dan pengusiran kelompok Syiah —di Sampang (2011, 2012)— dan Ahmadiyah —di Bogor (2005), Cikeusik (2011)— oleh kelompok Sunni garis keras dan terkendalanya rekonsiliasi

---

17 Wawancara dengan salah seorang tokoh Syiah IJABI, MFR, di Bandung pada 16 Oktober 2018.

kerena minimnya dukungan publik menunjukkan menguatnya konservatisme Islam di Indonesia. Kondisi ini diperparah dengan lemahnya peran negara dalam melakukan fungsinya untuk memberi perlindungan bagi segenap warga bangsa. Dalam konteks ini, progresifitas dan inklusivitas kelompok minoritas di Bandung dapat dipahami sebagai respon terhadap otoritarianisme sektarian kelompok mayoritas dan harapan negara melakukan fungsinya.

Menjadi progresif dengan menerima total konsep negara-bangsa dan konsep-konsep turunannya adalah pilihan paling rasional bagi eksistensi kelompok minoritas Muslim di Bandung, mewadahi aspirasi mereka untuk mempertahankan hak dan menolak kesewenang-wenangan kelompok mayoritas. Namun, apakah progresifitas ini lebih didorong oleh faktor kausal atau konseptual?

Merespon konteks dunia Islam global dan Indonesia saat ini, ulama Syiah IJABI (Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia) menegaskan komitmen mereka untuk ikut serta dalam *renaissance* Islam dan pembelaan terhadap kaum tertindas (*mustadh'afin*). Komitmen ini diterjemahkan dengan membangun pemahaman keberagamaan yang inklusif, subtantif serta mendukung kebebasan berpikir dan toleransi. IJABI memandang bahwa pluralitas agama, suku, dan budaya Indonesia adalah realitas sejarah yang justru menjadi kekayaan bangsa yang perlu dijaga. Dalam konteks ini, IJABI melihat Pancasila mempunyai peran sentral sebagai *modus vivendi* kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam konteks demokrasi di Orde Reformasi di mana pluralitas gagasan dan politik sebagai sebuah keniscayaan, Pancasila menjadi simbol otoritas negara yang paling sengit diperdebatkan, IJABI melihat perlunya 'mengembalikan' Pancasila sebagai fungsinya. IJABI bekerja di atas lima pilar (1. Islam rasional dan spiritual, 2. Non-sektarianisme, mendahulukan akhlak di atas fikih, 3. Islam pluralis, 4. Islam madani, dan 5. pembelaan terhadap kelompok tertindas) yang merefleksikan *civic Islam*, Islam sipil progresif

yang adaptif terhadap gagasan kemajuan dan kebajikan sipil (*civic virtue*). Komitmen pada ke-Indonesia-an membuka jalan bagi ulama IJABI untuk memperkenalkan apa yang disebut 'Muslim Syiah Indonesia', yaitu Muslim penganut ajaran Syiah yang termanifestasikan dalam nilai-nilai kebangsaan dan kebudayaan Indonesia.[18]

Sama halnya dengan Syiah, kelompok Ahmadiyah menyatakan komitmen total terhadap gagasan negara-bangsa Indonesia, tanpa syarat. Komitmen ini, di antaranya, didasarkan pada sikap Ahmadiyah yang tidak tertarik bergerak di ranah politik, dan oleh karenanya menerima sistem kekuasaan apapun. Memang benar Ahmadiyah mempunyai sistem kepemimpinan khilafah. Namun, *muballigh*[19] (ulama) Ahmadiyah menegaskan bahwa sistem kepemimpinan mereka murni kerohaniahan dan tidak mempunyai orientasi kekuasaan teritorial ataupun administratif. Ahmadiyah melihat Pancasila sebagai kesepakatan bersama yang sangat relevan bagi konteks masyarakat Indonesia yang majemuk. Mubalig Ahmadiyah menyadari bahwa Indonesia —meski dihuni oleh mayoritas Muslim— berdiri di atas lapisan-lapisan budaya dan kepercayaan yang beragam, dan dalam hal ini Pancasila melakukan fungsinya sebagai pemersatu keragaman tersebut. Mubalig Ahmadiyah melihat kemajemukan ini sebagai realitas yang harus diterima dengan catatan setiap individu diberikan

---

18 Wawancara dengan salah seorang tokoh IJABI, MFR, di Bandung pada 15 Oktober 2018.

19 Perlu diingat bahwa Ahmadiyah tidak memakai istilah ulama untuk menunjuk tokoh-tokoh agama Ahmadiyah yang menyebarkan dan mengajarkan ajaran Ahmadiyah; namun, Ahmadiyah menyebutnya 'muballigh'. Di lingkungan Ahmadiyah yang mengimani 'mahdisme' dan 'mesianisme' pada diri Mirza Ghulam Ahmad, ulama mempunyai konotasi yang cenderung negatif. Merujuk riwayat-riwayat hadis tentang akhir zaman, ulama digambarkan sebagai manusia yang sudah melenceng dari tuntunan agama. Mereka bahkan digambarkan bersekutu dengan kekuatan-kekuatan jahat yang berbaju dajj*ā*l. Untuk itu, Ahmadiyah mengimani sosok al-Mahdi dan al-Masih pada diri Mirza Ghulam Ahmad yang muncul untuk melawan kekuatan jahat tersebut dan menegakkan agama. Jika Ghulam Ahmad disebut al-Masih, maka pemimpin tertinggi Ahmadiyah yang menggantikannya disebut "Khalifah al-Masih"(Lihat sambutan Mirza Masroor Ahmad, Khalifah al-Masih ke-5, dalam terjemah Tadhkirah berbahasa Inggris 2009, v–vi).

kebebasan dan perlindungan dalam melaksanakan agama dan keyakinan masing-masing.[20]

Mubalig Ahmadiyah menyayangkan pihak-pihak yang menganggap ajaran Ahmadiyah bukan bagian dari Islam, dan oleh karenanya menjadi dasar bagi mereka untuk melakukan persekusi dan aksi-aksi lain yang tidak sesuai dengan nilai-nilai kewargaan. Mubalig Ahmadiyah menegaskan bahwa Ahmadiyah berpegang teguh pada rukun iman, rukun Islam, dan kiblat yang sama sebagaimana diimani oleh Muslim Sunni. Terkait dengan deklarasi Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi, mubalig Ahmadiyah berargumen bahwa *khatam al-nabiyyīn* yang sering disematkan kepada Nabi Muhammad bukan berarti "penutup para nabi", namun "nabi paling mulia di antara para nabi". Ahmadiyah melihat formula *lā nabiyya ba'dah* (tidak ada nabi setelah Muhammad) sebagai tambahan dari ulama (Sunni) yang tidak mempunyai dasar tekstual yang kuat. Meskipun demikian, Ahmadiyah tidak menganggap Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi yang membawa risalah baru yang menggantikan risalah Nabi Muhammad. Mirza tidak lain diyakini sebagai nabi 'minor' yang menerjemahkan ajaran Nabi Muhammad pada zaman yang berbeda.

"Jadi akidah dan syariah Ahmadiyah suka dipelintirkan, tidak seperti apa yang saya yakini dan lakukan; satu titikpun tidak bergeser [dari] akidah dan syariah Islam. Kita meyakini rukun Islam dan iman yang sama. Iman pada Allah, malaikat, rasul, kitab, takdir, hari kiamat, dan lain-lain. Rukun Islam, syahadat, juga kita imani. Tidak ada tambahan. *Asyhadu an-lā ilāha ila Allāh... "lā nabiyya ba'dah"* itu yang nambahin ulama. Syahadat ya syahadat, tidak ada [tambahan penyebutan] Mirza. Al-Qur'an kita ya al-Qur'an bukan tafsir. Bisa dicek surat pertama apa dan terakhir apa."[21]

20 Wawancara dengan salah seorang mubalig Ahmadiyah, HRD, di Bandung pada 11 Oktober 2018.

21 Wawancara dengan salah seorang mubalig Ahmadiyah, HRD, di Bandung pada 11 Oktober 2018.

Terkait dengan isu kitab suci, mubalig Ahmadiyah menegaskan bahwa *Tadzkirah* bukan kitab suci mereka. Mereka mengimani al-Qur'an sebagai kitab suci, juga mengakui kitab-kitab hadis di Islam Sunni sebagai dokumentasi hadis Nabi. Bagi Ahmadiyah, *Tadzkirah* merupakan koleksi wahyu, mimpi dan visi yang diterima oleh Mirza Ghulam Ahmad yang masih bekerja dalam koridor al-Qur'an.[22]

Isu Ahmadiyah relatif absen dari keterkaitan isu politik global ataupun regional sebagaimana Syiah yang eskalasinya sering dikaitkan dengan relasi antara Arab Saudi dan Iran. Ahmadiyah sendiri disambut hangat di Indonesia pada awal abad ke-20 sebelum Haji Rasul (Abdul Karim Amrullah, 1879-1949) mengangkat polemik ortodoksi Ahmadiyah (Ichwan 2001). Pada tahun 1980, Majelis Ulama Indonesia (MUI) menerbitkan fatwa yang menetapkan bahwa Ahmadiyah bukan bagian dari Islam dan para pengikutnya dianggap murtad. Pada tahun 1990, sumber-sumber Ahmadiyah mulai absen dari terjemah al-Qur'an yang diterbitkan oleh Kementerian Agama RI (Ichwan 2009). Pada 2005, MUI kembali menerbitkan fatwa yang menegaskan kesesatan aliran Ahmadiyah (MUI 2011, 101–5). Di era pasca-Orde Baru, fatwa-fatwa MUI menjadi rujukan penting bagi banyak masyarakat Indonesia, tak terkecuali fatwa mengenai Ahmadiyah. Penolakan terhadap Ahmadiyah menjadi lebih kencang dengan terbitnya fatwa MUI.

Sebagai organisasi yang tidak mempunyai patron politik kuat di dalam negeri maupun luar negeri, Ahmadiyah tampak tidak memiliki pijakan kuat untuk mempertahankan hak melalui jalur politik. Di Bandung, kota dengan konservatisme Islam yang mendominasi opini publik, jemaah Ahmadiyah merasa tidak mempunyai banyak ruang untuk melakukan kegiatan keagamaan mereka. Jamaah yang mempunyai perhatian besar pada spiritualitas ini merespon tekanan dari kelompok Islam mayoritas dengan apa yang mereka sebut dengan *uswah hasanah* (teladan baik). Mereka merespon tekanan

22 Wawancara dengan salah seorang mubalig Ahmadiyah, HRD, di Bandung pada 11 Oktober 2018.

tersebut dengan klarifikasi dan kegiatan-kegiatan sosial seperti donor darah, donor mata dan pengiriman bantuan bencana. Bagi mereka ini adalah "jihad", jihad dengan kata-kata dan kemampuan, bukan dengan pedang.[23]

Kesimpulan

Kota Bandung mencerminkan salah satu kota metropolitan di mana konservatisme agama mewarnai publik Islam karena ulama-ulama konservatif berperan aktif dalam arena kontestasi wacana melalui berbagai cara dan media. Pembacaan ini tentu saja tidak untuk mengatakan bahwa diskursus Islam arus utama (yang relatif lebih progresif) lebih sedikit pengusungnya. Namun, wacana ulama arus utama tidak memberikan warna dominan dan tidak mampu mengontrol diskursus Islam di dalam ruang publik. Memang benar mayoritas ulama di Bandung menerima negara-bangsa Indonesia, dasar negara Pancasila dan sistem demokrasi, namun cukup banyak ulama yang mengajukan reservasi terkait sistem pemerintahan, dan memunculkan problematisasi pada level kewargaan, dan toleransi antar dan intraagama. Secara teologis, reservasi dan problematisasi ini dilandaskan pada tafsir literal terhadap teks-teks keagamaan. Pijakan teologis ini melandasi pemikiran bagaimana Islam harus memainkan peran dalam konteks negara-bangsa yang menjadi arena kontestasi terbuka di mana ulama menjadi salah satu aktor pentingnya.

Namun, yang tidak kalah penting juga adalah faktor afiliasi politik ulama konservatif dalam kontestasi kekuasaan akhir-akhir ini. Persepsi ulama tentang negara-bangsa yang dicerminkan dalam karakter-karakter di atas banyak dipengaruhi oleh posisi mereka dalam negara: apakah mereka masuk dalam sistem dan struktur negara sehingga ikut menikmati keuntungan dari kebijakan negara, atau mereka berada di luar sistem sehingga mengambil sikap oposisi dan sangat keras terhadap segala hal dari negara (pemerintah). Dengan kata lain, konservatisme

---

23 Wawancara dengan salah seorang mubalig Ahmadiyah, HRD, di Bandung pada 11 Oktober 2018.

Islam menjadi strategi negosiasi sejumlah ulama di Bandung berhadapan dengan negara. Yang menjadi masalah dalam konteks negara-bangsa adalah fakta bahwa konservatisme berani 'mengorbankan' nilai-nilai yang inheren dalam teori-teori negara-bangsa, seperti kesetaraan hak warga negara, toleransi, dan sekularisasi. Politik identitas berbasis agama dan ortodoksi Islam dimunculkan untuk mengeliminir hak-hak warga di luar identitas yang dimaksud dari hak-hak dasar warga negara.

Catatan: *Tak lupa mengucapkan terima kasih yang banyak kepada kolega saya, Cucu Surahman dan Mokh Iman Firmansyah, yang telah mencurahkan segala pikiran dan tenaga dalam membantu saya mengumpulkan data di lapangan dan memberikan pandangan-pandangan yang kaya terkait Islam dan ulama di Bandung.*

Daftar Pustaka

Abdurrahman, Maman. 2008. *Menuju Bandung Kota Jasa Bermartabat*. Bandung: Pemda Kota Bandung.

Ahmad, Mirza Ghulam. 2009. *Tadhkirah: English Rendering of the Divine Revelations, Dreams and Visions Vouchsafed to Mirza Ghulam Ahmad*. terj. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan. Surrey: Islam International Publications Ltd.

Bruinessen, Martin van. 2015. *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. edisi ke-2. Yogyakarta: Gading.

Buehler, Michael. 2008. "The Rise of Shari'a by-Laws in Indonesian Districts: An Indication for Changing Patterns of Power Accumulation and Political Corruption." *South East Asia Reseacrh* 16 (2): 255–85.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Eickelman, Dale F., and James Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Federspiel, Howard M. 2001. *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (PERSIS), 1923-1957*. Leiden & Boston: Brill.

Feener, Michael R. 2007. *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press.

Friedmann, Yohanan. 1989. *Prophecy Continues: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*. Berkeley, LA & London: University of California Press.

Han, Muhammad Ibtisam. 2018. "Anak Muda, Dakwah Jalanan dan Fragmentasi Otoritas Keagamaan." Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Tesis Master.

Hasan, Noorhaidi. 2006. *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. New York: Southeast Asia Program Publications Cornell University.

Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton [et al.]: Princeton University Press.

Hoesterey, James B. 2008. "Marketing Morality: The Rise, Fall and Rebranding of Aa Gym." In *Expressing Islam: Religion Life and Politics in Indonesia*, diedit oleh Greg Fealy and Sally White, 95–114. Singapore: ISEAS.

Ichwan, Moch Nur. 2001. "Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis. The Holy Qur'ân in Egypt and Indonesia." *Archipel* 62 (1): 143–61.

———. 2009. "Negara, Kitab Suci Dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an Di Indonesia." In *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*, diedit oleh Henri Chambert-Loir, 417–33. Jakarta: KPG.

Liddle, R. William. 1996. "The Islamic Turn in Indonesia : A Political Explanation." *The Journal of Asian Studies* 55 (3): 613–34.

Machmudi, Yon. 2008. *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS).* Canberra: ANU E Press.

Menchik, Jeremy. 2016. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism.* Cambridge: Cambridge University Press.

MUI. 2011. *Himpunan Fatwa MUI.* Jakarta: Sekretariat Majlis Ulama Indonesia.

Noer, Deliar. 1973. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942.* Singapore & New York: Oxford University Press.

Rosyad, Rifki. 2006. *A Quest for True Islam: A Study of Islamic Resurgence Movement among the Youth in Bandung in Indonesia.* Canberra: ANU E Press.

Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam.* Terj. Carol Volk. Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press.

Sunarwoto. 2015. "Contesting Religious Authority: A Study on Dakwah Radio in Surakarta, Indonesia." Tilburg: Tilburg University.

Wahid, Din. 2014. "Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia." Utrecht: Utrecht Universitaet.

Woodward, Mark. 2011. *Java, Indonesia and Islam.* Dordrecht: Springer Netherlands.

Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam : Custodians of Change.* Oxford: Oxford University Press.

ULAMA JAKARTA DAN KONSEP NEGARA-BANGSA:
Media, Politik, dan Menguatnya Konservatisme di Tengah Moderasi Islam

Euis Nurlaelawati

Jakarta merupakan kota besar yang bukan hanya menampung jutaan warga tetapi juga menjadi tempat para ulama menetap dan mengembangkan diri mereka melalui berbagai kegiatan keagamaan. Masyarakat Islam di Jakarta, seperti di daerah-daerah lain, menghormati dan mengagungkan figur spiritual ulama dan menempatkan ulama sebagai otoritas dalam semua kegiatan keagamaan di Jakarta. Menurut Heuken, dalam sejarahnya, terdapat banyak kegiatan keagamaan yang diselenggarakan untuk melanjutkan kegiatan keagamaan yang sudah ada sebelumnya. Di Pekojan, misalnya, terdapat Masjid Al-Nawier yang didirikan oleh seorang dari Hadramaut bermarga Alaydrus, yang menyelenggarakan berbagai kegiatan keagamaan yang masih lestari hingga sekarang (Heukeun 2000).

Seperti beragamnya warga yang tinggal di Jakarta, ulama di Jakarta juga sangat heterogen. Berbagai atribut yang beragam menempel pada diri para ulama itu. Atribut organisasi keagamaan berbaur dengan atribut keterlibatan mereka dalam kegiatan utama baik sebagai penceramah, pengelola pesantren, dosen, dan lainnya. Kehadiran para habib di Jakarta menambah heterogennya figur ulama. Masyarakat Jakarta menilai keulamaan mereka dari berbagai sisi, termasuk dari keturunan.

Para habib sangat dihormati karena mereka dianggap sebagai keturunan dekat Nabi sehingga mempunyai otoritas keulamaan yang paling tinggi (Hadi 2012). Namun, masyarakat Muslim Jakarta mempunyai penilaian lain terkait dengan keulamaan ini. Meskipun para habib dianggap lebih otoritatif, beberapa faktor mampu menurunkan kualitas keulamaan mereka. Keterlibatan mereka dalam politik praktis merupakan salah satu faktor yang mampu menurunkan derajat keulamaan (Hadi 2012).

Atribut dan karakter keulamaan ini kemudian dibaurkan lagi dengan keterikatan mereka sebagai pendakwah dengan media yang makin berkembang. Jadi, kategori ulama dalam konteks ini sangat kompleks yang berbeda jauh dengan tipologi ulama yang menempel pada ulama pada masa lalu, seperti ulama independen dan dependen dikaitkan dengan otoritas negara, seperti digambarkan oleh para pengkaji sebelumnya (Burhanudin 2007).[1] Dalam konteks sekarang, meskipun kategori ulama independen dan dependen yang berasal dari keterikatannya dengan negara masih ada dan kategori ulama *mainstream* yang menempel pada organisasi keagamaan yang sudah berakar lama masih kuat, yaitu NU, Muhammadiyah, PERSIS, dan lainnya, kategori-kategori lain menjadi relevan dan berkembang, misalnya kategori ulama baru, ulama gerakan baru, dan ulama minoritas.

Kategori-kategori ini makin rinci ketika para ulama, yang dalam hal ini adalah mereka yang memiliki otoritas atau kewenangan menyiarkan ajaran Islam atau yang dianggap oleh masyarakat mempunyai keahlian dan otoritas dalam menyampaikan ajaran Islam, dikaitkan dengan media penyampaian ajaran Islam dan pandangan-pandangan mereka terkait ajaran Islam. Dalam konteks ini, terdapat ulama yang sama sekali tidak terikat dengan media, meskipun mereka menggunakan media sebagai sarana kegiatan keagamaan mereka dan ulama yang terikat dengan media, dan pemilik media serta audiens dari media yang sering menghadirkan secara jelas arah dan tendesi keagamaannya. Kategori ini

1 Untuk diksusi terkait dengan ini, lihat Martin van Bruinessen (1990).

sangat relevan dengan kondisi Jakarta yang menjadi *home* bagi media, baik elektronik, cetak dan sosial, melebihi dari kota-kota lainnya di Indonesia. Untuk itu, terdapat kategori ulama berbasis media, seperti kelompok ulama yang mandiri dan ulama terkontrak dengan media.

Ulama mandiri dalam hal ini adalah mereka yang melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan dengan metode lama, tanpa bantuan media, baik televisi maupun media-media lainnya, seperti media sosial. Ulama dalam ketegori ini umumnya, terutama ulama yang menggunakan cara lama, adalah ulama yang mempunyai kapasitas keilmuan yang baik, menguasai sumber ajaran Islam dengan baik, memahami isu-isu agama dengan spesifik dan mendalam. Mereka mempunyai sanad dalam keahlian dan keilmuan mereka, karena mereka belajar kepada para ahli agama dengan sistem pendidikan yang mapan melalui pesantren atau sekolah-sekolah dan perguruan tinggi keagamaan secara berkelanjutan. Proses *talaqqī*, pertemuan dengan guru yang ber-"ijazah", merupakan proses yang tidak terlewatkan oleh para ulama kelompok ini. Beberapa memang telah mulai menggunakan media, tetapi jikapun demikian, kelompok ini menggunakannya secara mandiri dan memilihnya secara bebas, tanpa ikatan kontrak dengan media tertentu, seperti Twitter, Facebook, dan YouTube.

Kelompok ulama media adalah kelompok ulama yang menggunakan media secara intensif dengan manajemen dari orang lain atau pemilik media. Ulama dalam kategori ini adalah ulama yang mempunyai latar belakang yang unik dan pemikiran keagamaan yang cukup konservatif. Para artis dan ulama yang baru muncul karena keterkenalan sebelumnya seperti artis, mualaf, dan para habaib dengan fesyen "Islami" mendominasi kelompok ini. Fenomena kehadiran mereka di media sangat terkait dengan projek *dakwahtainment* yang berkembang di Indonesia seiring dengan menguatnya wacana Islamisasi. Menurut Sofyan, bahkan ini sangat terkait dengan liberalisasi kepemilikan media yang berdampak pada melemahnya kontrol dan manajemen dari pemerintah. Nyatanya, pemilik media

cenderung menetapkan arah ideologi media mereka sendiri dan membawa pada menjamurnya program-program dakwah agama dan program-program lainnya yang membawa misi keagamaan tertentu (Sofyan 2012). Dalam skala luas, hal ini disinyalir sangat relevan dengan ide demokratisasi dakwah, di mana, menurut Crollius, sebagaimana dikutip oleh Moazami, terdapat dinamika dan pergeseran konsep dakwah keagamaan. Moazami menegaskan bahwa jika sebelumnya dakwah hanya dibebankan pada para ahli agama yang sudah teruji keahlian keagamaannya, pada abad 20-an ini dakwah dianggap menjadi tugas dan kewajiban setiap Muslim, yang pada akhirnya membuka jalan bagi siapa saja untuk terlibat dalam kegiatan dakwah (Jouili dan Moazami 2006). Maka, muncullah nama-nama pendakwah seperti Abdullah Gymnastiar, Arifin Ilham, Yusuf Mansur, Jeffry Al-Buchori, dan Maulana, yang di antara mereka tidak fasih dan mumpuni dalam pemahaman keagamaannya. Hasan lebih melihat bahwa mereka, *'are certainly more able to manipulate symbols and its relevance with the rituals and to represent the mass society of today'* (Hasan 2012).

Kemunculan para ulama di media sangat terkait dengan projek Islamisasi yang digaungkan oleh sekelompok Muslim yang merasa keislaman masyarakat Indonesia tidak kuat dan murni. Keislaman Indonesia dianggap kelompok Muslim ini sebagai keislaman yang tidak mengakar pada ajaran Islam yang murni. Dalam konteks keagamaan kontemporer di Indonesia yang mereka anggap telah melenceng dari kemurnian akidah dan syariah, kelompok Muslim ini gencar menawarkan solusi untuk kembali kepada akidah yang murni dan syariah, dan tidak segan-segan mengkritik dan memberikan klaim kesesatan kepada orang atau kelompok yang tidak sejalan dengan ajarannya (Hasan 2007). Melalui berbagai cara dan diuntungkan oleh media, baik cetak maupun elektronik, mereka menggelorakan paham Islamisme yang mendesak untuk disebarkan.

Hal ini mungkin terkait dengan kenyataan bahwa Jakarta atau Betawi dalam sejarahnya adalah sebuah kawasan yang

sangat religius sebelum menjadi seperti yang kita bisa lihat sekarang ini, tempat berbagai kesibukan pemerintahan, bisnis, dan hiburan melingkupinya. Meskipun berbeda dengan wilayah lain di Jawa dan Sunda tempat pesantren banyak didirikan, Betawi juga dikenal sebagai sebuah tempat yang kental dengan tradisi kesantrian. Sampai pada 1960-an, Betawi memiliki tradisi kesantrian yang sangat unik, karena masyarakat ini pada umumnya tidak mendatangi pesantren dan tidak tinggal di asrama untuk menimba ilmu agama. Hadi mengungkapkan sebagai berikut.

> "Betawi memiliki tradisi mengaji yang sedemikian kuat terhadap para ulama di tempat tinggal yang berbeda-beda. Para santri pergi mengaji dan kemudian pulang kembali ke rumahnya begitu pengajian selesai. Mereka dapat berpindah-pindah guru mengaji menurut kecocokan masing-masing santri. Kondisi seperti ini berlangsung hingga tahun 1960-an. Biasanya jika mereka ingin meneruskan pendidikannya, biasanya mereka akan melanjutkan ke Timur Tengah, terutama ke Makkah (Hadi 2012)."

Sejak 1970-an hingga sekarang ini beberapa pesantren tampak berdiri dan berbarengan dengan kegiatan pegajian-pengajian di berbagai majelis, pesantren di Jakarta menyelenggarakan pembelajaran keagamaan seperti pesantren-pesantren di Jawa. Namun, kedatangan para habib dan para dai selebriti yang difasilitasi oleh media untuk menggelar ceramah-ceramah di majelis taklim baik yang ditayangkan oleh media maupun tidak telah menghidupkan dan menyuburkan kembali tradisi pembelajaran agama sebagaimana sebelumnya. Hal ini ditambah dengan kecenderungan masyarakat Jakarta yang memilih pesantren di Jawa atau di Timur Tengah, meskipun pesantern-pesantren di Jakarta sudah mulai berdiri, seperti At-Tahiriyyah, Ash-Shiddiqiyah, dan lainnya.

Desakan Islamisme yang dirasakan oleh sekelompok Muslim di Indonesia dan di Jakarta tempat berbagai masalah muncul, mulai dari masalah politik, hukum Islam dan moralitas, mempunyai implikasi terhadap kenegaraan dan kebangsaan Indonesia. Hal ini terutama tampak jelas dalam wacana

dan pemahaman yang disuarakan oleh sekelompok ulama. Untuk itu, negara Indonesia dengan konsep negara-bangsa dan konsep-konsep turunannya menerima tantangan dalam menjalankan kenegaraan dan kebangsaannya.

Negara-bangsa merupakan sebuah konsep yang mapan dalam politik modern di dunia saat ini. Konsep ini mengikat 'kebernegaraan' dan 'berkebangsaan' yang ditandai dengan pemahaman dan penerapan yang baik tentang beberapa dimensinya. Dimensi-dimensi tersebut mencakup sistem pemerintahan, hukum, sistem demokrasi, hak kewargaan, dan lainnya. Setiap warga negara tunduk dan menerapkan konsep negara-bangsa tersebut. Hal ini sangat terkait dengan konsep pembedaan kehidupan privat dan kehidupan publik warga negara Indonesia, di mana kehidupan privat tidak bisa dijadikan sebagai sebagai acuan dalam menjalankan konsep negara-bangsa. Artinya kehidupan privat tidak bisa secara otomatis ditransformasikan ke dalam kehidupan publik, dan hukum-hukum yang berlaku dalam kehidupan publik tidak sama dengan hukum-hukum yang berlaku dalam kehidupan privat (Ali 2009).

Pandangan dan konsep negara para ulama di Jakarta sangat menarik untuk dikaji dan dicermati. Seperti telah dijelaskan di atas, Jakarta merupakan *home* bagi banyak ulama. Keberadaan ulama di Jakarta menjadi penting untuk dilihat terutama terkait dengan isu-isu politik hangat yang menjadi sorotan banyak kalangan. Isu pencalonan presiden, pemilihan pempimpin ibukota dan wakilnya, merupakan isu yang sangat relevan dengan bahasan terkait konsep negara-bangsa. Meskipun kedua isu ini relevan juga dengan perdebatan yang terjadi di kalangan ulama di kota-kota lain, kedua isu ini berpengaruh lebih jelas dalam percakapan politik di kalangan ulama Jakarta, mengingat tempat dan pusat dari perdebatan adalah Jakarta. Terlebih kasus Ahok, Gubernur Jakarta yang mencalonkan kembali untuk menjadi Gubernur di Periode 2018 begitu fenomenal dan menghebohkan. Pandangan-pandangan dan ujaran-ujaran para ulama terkait dengan kedua isu ini dalam

batas tertentu merefleksikan pandangan-pandangan para ulama Jakarta terkait konsep negara-bangsa.

Meskipun pengamatan sekilas terhadap pandangan-pandangan para ulama ini bisa menjadi bahan kajian terkait dengan persepsi para ulama tentang negara-bangsa, kajian mendalam perlu dilakukan untuk pemahaman secara komprehensif mengenai pandangan mereka tentang negara-bangsa yang mencakup banyak dimensi. Beberapa dimensi penting untuk diungkap dan disajikan kepada mereka untuk memperoleh pemahaman pandangan-pandangan mereka secara baik. Dalam kajian ini, empat dimensi konsep negara-bangsa diangkat dan dihadapkan kepada para ulama di Jakarta, yaitu, sistem pemerintahan, anti-kekerasan, toleransi, dan kewargaan.

Tulisan ini mengkaji bagaimana ulama memahami konsep negara-bangsa dan menyikapi isu-isu yang muncul terkait dengan praktik 'kebernegaraan' dan 'keberbangsaan'. Tulisan ini memfokuskan pada ulama di Jakarta tempat kompleksitas masalah politik dan keagamaan muncul. Didasarkan pada hasil survei dan wawancara, tulisan ini mengungkapkan bahwa terdapat tiga kategori persepsi dan sikap di kalangan para ulama Jakarta terhadap konsep negara-bangsa dan praktiknya serta faktor yang memengaruhi persepsi dan sikap tersebut. Tulisan ini menegaskan bahwa sikap penerimaan terhadap konsep negara-bangsa sangat dominan meskipun beberapa ulama memberikan syarat dalam penerimaannya. Sikap radikal dan ekstrem muncul dalam skala kecil dan sikap ini tampak mampu dinegosiasi.

Konservatisme dan Radikalisme di Tengah Moderasi dan Progresifisme Agama

Berdasarkan pengisian survei dengan 70 pernyataan yang merefleksikan empat dimensi konsep negara-bangsa oleh 30 responden ulama dengan kategori ulama *mainstream*, ulama baru (*entrepreneur*), ulama Salafi, dan ulama minoritas, serta karakter ulama seperti telah dipaparkan di awal tulisan,

kajian ini menemukan bahwa mayoritas ulama Jakarta, yaitu 24 responden, menerima secara baik konsep negara-bangsa dengan sikap moderat, progresif dan konservatif. Sisanya yaitu empat responden mempunyai pemikiran yang cenderung tidak menerima dengan baik konsep negara-bangsa dan dianggap sebagai radikal dan ekstrem, dan dua orang tidak dapat diidentifikasi yang dalam pemahaman secara sekilas masuk dalam kategori konservatif. Jika dipaparkan dalam persentase, karakteristik ini dapat dibaca sebagai berikut; 83.81% menerima dengan baik konsep negara-bangsa dengan sebaran 65% dengan sikap progresif, 9.5% dengan sikap moderat dan 9.3% dengan sikap konservatif; 5.48% memberikan penolakan dengan kecenderungan sikap radikal, dan; 10.7% mempunyai sikap yang kabur, seperti disebutkan di atas cenderung masuk dalam kategori konservatif. Dari sisi konservatisme para ulama terhadap konsep negara-bangsa, data survei ini diperkuat oleh jumlah kecenderungan ulama melalui wawancara dan observasi terhadap 14 ulama, yang hasilnya enam dari 14 mempunyai pandangan moderat dan progresif dan enam lainnya mempunyai pandangan konservatif serta dua ulama cukup radikal. Perlu disebutkan bahwa 30 ulama ini mewakili empat kategori ulama di Indonesia, *mainstream* terutama NU dan Muhammadiyah, serta PERSIS, ulama Salafi, ulama minoritas terutama Syiah dan Ahmadiyah, dan ulama baru atau *entrepreneur*, dengan menyertakan pertimbangan jender, di mana 5 ulama merupakan ulama perempuan. Berdasarkan persepsi responden dan narasumber penelitian ini, pengelompokan terkait persepsi mereka terhadap negara-bangsa disederhanakan menjadi tiga kategori yaitu moderat, progresif, dan konservatif.

1. Moderat dan Progresif: Non-Diskriminasi dan demi Public Good

Seperti telah disebutkan di atas, terdapat 24 responden menegaskan pemikiran-pemikiran progresif dan moderat mereka terkait konsep negara-bangsa. Dilihat dari kategori

keulamaan mereka, 24 ulama ini mempunyai afiliasi kepada organisasi keagamaan Nahadlatul Ulama dan Ahmadiyah. Masuk juga dalam kategori ini adalah ulama baru (terutama mereka yang independen), tetapi mereka ini juga mempunyai afiliasi organisasi keagamaan tertentu, yaitu NU. Bukti kemoderatan dan progresifitas mereka ini juga diperkuat oleh hasil wawancara, yang diwakili oleh 6 informan, yang berafiliasi pada NU (2), Syiah (1), Ahmadiyah (1), dan dosen UIN Jakarta dan penceramah di majelis taklim dan media sosial (2). Namun, meskipun pandangan progresif mereka ini terbaca dari semua dimensi yang disajikan, di dua dimensi pandangan-pandangan progresif dan moderat mereka nampak lebih jelas dan gamblang, seperti akan dipaparkan di bawah ini.

a. Demokrasi dan non-diskriminasi dalam sistem pemerintahan

Bagi para ulama ini, demokrasi dan non-diskriminasi dalam pemerintahan merupakan dua kunci yang harus ditekankan. Untuk itu, bagi mereka sistem pemerintahan tidak boleh diskriminatif dan bertumpu pada suatu kekuatan, seperti kekuatan agama, suku, dan jenis kelamin serta lainnya. Maka, kepemimpinan dalam pemerintahan merupakan hak setiap individu yang memenuhi syarat kepemimpinan, baik di tingkat lokal maupun pusat. Meskipun beberapa informan mempunyai pemahaman yang sangat berbeda, pemahaman yang dipegang oleh mayoritas adalah pemahaman yang *favourable* dengan konsep negara-bangsa dalam isu kepemimpinan ini. Sejalan dengan ini, maka kepemimpinan juga, bagi narasumber-narasumber ini, tidak memihak pada satu jenis kelamin. Bagi kelompok moderat dan progresif ini, yang tiga di antaranya adalah ulama perempuan, wanita sejajar dengan pria dan memiliki hak dan kesempatan yang sama dalam kepemimpinan. Tidak ada syarat khusus bagi perempuan untuk memimpin, tetapi syarat yang berlaku bagi perempuan adalah syarat yang sama berlaku kepada laki-laki. Sikap dan pandangan yang *favorable* seperti ini diungkapkan dengan tegas oleh dua ulama Ahmadi. Memang

dalam ajaran Ahmadiyah, wanita mempunyai kedudukan yang setara bahkan harus diberdayakan dengan baik: "wanita boleh menjadi pemimpin. Tidak ada pembedaan peran wanita dari laki-laki dan bahkan wanita harus diberdayakan dengan baik."[2]

Sebagai konsekuensi pemahaman ini, mereka juga tampak dengan gamblang menyebutkan bahwa kelompok minoritas secara agama dan keyakinan mempunyai hak yang sama. Penganut Syiah, Ahmadiyah, dan lainnya, memiliki hak yang sama untuk menjadi pemimpin dan pejabat dalam pemerintahan. Berbeda dengan beberapa informan lain, yang masuk dalam kategori konservatif seperti akan diungkapkan di bawah, yang meletakkan agama sebagai syarat pertama dalam kepemimpinan, kelompok ini mengukur keterpenuhan syarat kepemimimipin tidak berbasis agama. Kelompok moderat dan progresif ini tunduk secara tegas pada konsep negara-bangsa yang mengabaikan faktor agama, suku, dan jenis kelamin. Narasi seorang narasumber dari NU terkait ini menggambarkan pemahaman yang menekankan pada demokrasi dan non-diskriminasi dalam pemilihan pemimpin dari sisi agama dan jenis kelamin sebagai berikut.

> "Kalau saya sih, kita membuat skala prioritasnya saja. Ada calon Muslim dan calon non- Muslim, dan kita buat kriteria, misalnya, untuk jabatan gubernur; apa yang diinginkan dari dia, dan kita terus lihat pengalamannya bagaimana, *track record*-nya. Kalau kita sudah ketemu, ya sudah. Saya tidak fokus pada agama, tetapi kita buat kriterianya. Kita harus jadi pemilih yang cerdas. Kalau, misalnya, kita buat kriteria kebutuhan yang diinginkan) 70% dan itu terpenuhi baik oleh Muslim ataupun tidak, ya kita pilih".[3]

> "… yang sering terlupakan bahwa pemimpin, presiden atau yang lainnya, itu bukan soal jenis kelamin, tetapi soal kemampuan dan yang tidak mampu bisa laki-laki bisa perempuan. Sebaliknya, yang mampu itu juga bisa laki-laki dan bisa perempuan. Tapi jenis kelamin ini kadang-kadang memang menjadi afirmasi karena suatu hal. Misalnya, kenapa Amerika

2 GY, Oktober, 2018.
3 AN, Jakarta, 2018.

> merdeka lebih dari 700 tahun? Karena jenis kelamin atau soal gender tidak menjadi prioritas orang Amerika, tetapi karena ras lebih penting. Jadi, Indonesia sudah saatnya *welcome* dengan presiden perempuan. Kalau akhirnya dia jatuh, ya itu jangan dianggap karena dia perempuan, tapi karena kapabilitasnya. [4]"

Kuatnya pandangan progresif ini di kalangan ulama Jakarta berkaitan dengan keberadaan lembaga-lembaga keagamaan yang progresif dan bahkan dianggap oleh beberapa kalangan sangat liberal. Di Jakarta terdapat lembaga tempat para NU muda berkumpul dan menyelenggarakan pengajian. Satu orang narasumber dan tiga orang responden merupakan anggota dari lembaga pengajian ini, yang mengembangkan konsep demokrasi, non-diskriminasi, toleransi dan menjadikan itu semua sebagai dasar pemikiran Islam. Jika kita melihat tema-tema dan arah diskusi dan tulisan-tulisan yang diterbitkan di situsnya, kita bisa melihat bagaimana konsep-konsep itu diusung dan digelorakan. Dalam salah satu tulisannya, Abdalla, misalnya, menegaskan bahwa 'corak negara ideal adalah negara yang tak 'intrusip', tidak mencampuri terlalu jauh keyakinan penduduknya. Apapun kepercayaan yang dianut oleh seorang warga negara, posisi negara harus 'agnostik', tidak mau tahu'.

b. *Public good tanpa batas Agama dan Gender bagi perlindungan hak kewargaan minoritas*

Progresifitas dan sikap moderat dari kelompok ini tercermin juga dalam pandangan-pandangan mereka terkait dengan perlindungan hak kewargaan secara keseluruhan, baik bagi mayoritas maupun minoritas, dibarengi dengan argumen-argumen signifikan mereka terkait dengan hak pendirian tempat ibadah dan hak tinggal yang sama bagi minoritas dan mayoritas. Pandangan-pandangan progresif terkait dengan isu ini digulirkan oleh tiga dari 14 informan wawancara, memperkuat sikap mereka dan ulama lainnya yang masuk dalam kategori moderat dan progresif dalam menanggapi

---

4 AN, Jakarta, 2018.

preposisi-preposisi favorable dalam survei. Pandangan ketiga ulama melalui wanwancara ini sangat tegas dan jelas, dan membawa kepada sebuah pemahaman bahwa kewargaan ini berbasis pada *public good* tanpa batas keagamaan. Bagi kelompok ini hak kewargaan terkait ibadah dan tempat tinggal tidak dibatasi oleh agama.

Dalam hal hak pendirian rumah ibadah bagi minoritas keagamaan, kelompok ini menegaskan bahwa hak pendirian tidak perlu didasarkan pada izin dari mayoritas dan keterpenuhan jumlah minimal pengguna dari rumah ibadah yang akan didirikan seperti diatur dalam Peraturan Perundang-undangan. Sebagaimana diketahui, berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 8/2006 bahwa untuk mendirikan tempat ibadah, sebuah kelompok keagamaan harus bisa mendapatkan persetujuan dari 60 warga beragama lain di tempat rumah ibadah itu akan didirikan dan harus membuktikan bahwa ada 90 orang paling sedikit yang akan menggunakan tempat ibadah tersebut, yang menurut banyak kalangan menekankan pada keberpihakan pada kelompok mayoritas dan menyulitkan pendirian di wilayah-wilayah yang kurang penghuninya (Mujiburrahman 2008).

Bagi kelompok ulama progresif ini, ketentuan itu menyimpang dari konsep *public good*. Untuk itu, ketiga ulama ini memandang bahwa pendirian rumah ibadah harus didasarkan pada kebutuhan si penganut agama dan kebutuhan tersebut akan diukur dari seberapa butuh dan mendesak rumah ibadah itu didirikan bersandarkan pada ketersediaan rumah ibadah paling dekat dan pada kebutuhan secara substantial dalam berkeyakinan. Seorang ulama milenial lulusan Pesantren Krapyak yang juga dosen dan akrab dengan media sosial dalam melakukan dakwah di kalangan para ibu-ibu muda, misalnya, menyebutkan bahwa jika rumah ibadah bagi kaelompok keagamaan Kristen itu diinginkan untuk didirikan dengan alasan rumah ibadah yang ada tidak mudah untuk dijangkau dan untuk keamanan dan kemudahan maka sebuah rumah ibadah Kristen yang baru perlu didirikan Dan, pemerintah harus

mengizinkannya meskipun pengguna rumah ibadah tersebut tidak banyak. Untuk itu, izin dari warga sekitar yang beragama lain (Islam dalam hal ini) dan batas jumlah pengguna Kristen bisa diabaikan. Dalam kalimatnya, ia mengaskan hal berikut.

> "Semua warga berhak beribadah di atas bumi Indonesia dan berhak tinggal dimana mereka mau. Dalam hal pembangunan rumah ibadah, memang bukan ketentuan jumlah pengguna dan tanda tangan masyarakat yang diperlukan untuk dijadikan pertimbangan tetapi kebutuhan mereka. Ambil contoh, jika dalam satu wilayah ada warga Kristen 10 orang, mereka tetap punya hak membnagun rumah ibadah jika kebutuhannya mendesak karena misalnya gereja lain berada sangat jauh dari wilayah dimana 10 warga Kristen itu tingggal dan menyulitkan bagi mereka untuk menjangkau gereja tersebut. Untuk memberikan kemudahan bagi pelaksanaan ibadah mereka, gereja harus dibangun tanpa dan dengan izin masyarakat Muslim yang mayoritas, misalnya.[5]"

Untuk memperkuat pandangan progresifnya, ia bahkan membandingkan kebutuhan rumah ibadah Kristen dengan kebutuhan rumah ibadah bagi Muslim. Dengan gamblang, ia menegaskan, bahwa, 'begitu juga sebaliknya untuk warga Muslim. Dan justru pendirian masjid juga harus dipertimbangkan, jangan sampai masjid dan mushola berdiri berjejer di sebuah wilayah mayoritas Muslim, padahal masjid tersebut tidak digunakan dengan baik'.[6]

Pandangan progresif dan moderat ini juga tergambar dalam hal hak-hak warga negara atas tempat tinggal. Bagi kelompok ini setiap warga negara memiliki hak yang sama atas seluruh wilayah di Indonesia, tidak perduli agama dan sukunya. BF, ulama perempuan yang juga pengasuh pesantren Mahasina, di Jatiwaringin, Pondok Gede, dan MS, yang keduanya adalah ulama perempuan misalnya, menegaskan bahwa tidak ada yang perlu diprioritaskan terkait hak-hak warga setiap wilayah terkait dengan ibadahnya, kegiatannya, perkumpulannya, dan lainnya. Dengan demikian kelompok minoritas mempunyai hak

---

5 Wawancara dengan MR, Jakarta, Oktober 2018.
6 Wawancara dengan MR, Jakarta, Oktober 2018.

suara untuk memberikan pendapat, pandangan, dan keluhan atas sesuatu yang dilakukan oleh kelompok mayoritas. Bagi kelompok ini, pemberian hak tinggal harus sejalan dengan pemberian hak kedamaian, keamanan dan kenyamanan. Terkait sikap dan pandangan BF ini, itu tidak mengherankan ketika kita menilik visi dari pendirian pesantrennya, yang ternyata meletakkan kebangsaan sebagai visi yang dijunjung dan dipedomani. Dalam brosur Pesantrennya, tertulis, bahwa Mahasina merupakan pondok pesantren yang menjunjung 'Pendidikan terintegrasi, Kader Ulama dan Pemimpin Berkarakter Mulia yang berwawasan Kebangsaan.

Ketiga ulama ini tampak memahami konsep kewargaan sebagai konsep yang diturunkan dari ajaran Islam dan tidak ragu untuk menerimanya dengan baik. Satu narasumber, misalnya, beargumen dengan baik dan merefleksikan apa yang didiskusikan oleh Al-Ghazali terkait kemaslahatan dalam karya monumentalnya, *Iḥyāʾ ʿUlūm Al-Dīn*. Imam Al-Ghazali menyajikan satu diskusi menarik mengenai *maṣlaḥah*, yang dikaitkan dengan beberapa perbuatan sehari-hari masyarakat di tempat-tempat umum, yang menjadi obyek *ḥisbah*. Bagi Al-Ghazali, misalnya, perilaku menggunakan trotoar untuk menggelar dagangan, membiarkan sisa-sisa darah dan kotoran hewan yang disembelih untuk dijual mengotori jalanan, atau tindakan melantunkan azan dengan suara keras yang menimbulkan kebisingan sebagai contoh pelanggaran serius terhadap *maṣlaḥah*. Pesan yang ingin disampaikan Al-Ghazali tampaknya bahwa kemaslahatan bukan saja berkaitan dengan perlindungan terhadap kepentingan bersama, tetapi juga bersinggungan dengan pengayoman kepada yang lemah atau yang sedang bermasalah (Al-Ghazali, nd). Itu semua juga dipaparkan dan dipahami narasumber di atas, yang sejalan dengan ide tentang kewargaan (*citizenship*) dan kebaikan umum (*common good*) yang berkembang sejak munculnya negara-bangsa modern. Pandangan progresif seperti ini berdampak positif terhadap perlindungan hak-hak warga minoritas keagamaan di Jakarta, paling tidak pada jemaah

Ahmadiyah di Cideng, tempat sebuah yayasan dan tempat ibadah jemaah Ahmadiyah berdiri sejak 1980-an dan tempat para jemaah Ahmadiyah bisa melaksanakan ibadah keagamaan dan aktifitas ke-Ahmadiyah-an dengan baik, seperti diakui oleh dua orang narasumber Ahmadiyah.

2. *Konservatif: Penerimaan Bersyarat, Diskriminasi dan Subordinasi*

Kelompok ulama kedua yang dihadapkan pada konsep negara-bangsa merupakan kelompok ulama konservatif. Mereka menerima konsep negara-bangsa dan turunannya dengan reservasi dan persyaratan. Adapun kelompok berikutnya adalah kelompok ulama terdidentifikasi radikal dan ekstrem menurut hasil survei, dan hanya radikal dalam catatan wawancara. Kelompok ini diwakili oleh sebagian kecil dari 30 responden. Seperti telah dikemukakan di atas, terdapat empat responden dalam survei teridentifikasi konservatif dan dua terbaca radikal dan cenderung ekslusif yang cenderung menolak beberapa kemapanan dimensi konsep negara-bangsa. Konservatisme dan ekslusivisme mereka nampak dalam isu hak kewargaan dan kesamaan hak-hak warga Negara. Mereka diidentifikasi tidak menerima hak yang sama bagi semua warga negara dalam berbagai bidang dan cenderung tidak toleran terhadap kelompok dengan agama dan keyakinan berbeda. Kategori kelompok ulama konservatif ini juga terlihat melalui wawancara dengan 14 informan yang enam dari jumlah itu mengungkapkan pandangan-pandangan konservatif mereka terkait beberapa isu yang bermuara pada dimensi kewargaan dan hak asasi manusia yang semuanya memicu sikap intoleran para ulama ini terhadap kelompok masyarakat Muslim dengan keyakinan berbeda.

Selain itu, para ulama di kelompok ini memperlihatkan ketidakselarasan mereka dengan kekuasaan dan pemerintahan yang sedang berlangsung. Mereka juga menunjukkan sikap setengah hati dalam memberikan hak-hak atas kesetaraan dalam sistem pemerintahan kepada non-Muslim dan perempuan.

Teridentifikasi dari kelompok Salafi (1), Muhammadiyah (1), Persatuan Umat Islam (1), dan para penceramah baru yang aktif di media Televisi (3). Jumlah kelompok ini memang lebih kecil dari kelompok ulama yang moderat dan progresif yang menerima secara penuh dan baik konsep negara-bangsa. Namun, kelompok konservatif dan radikal ini secara tegas dan gamblang menyampaikan pandangan-pandangan mereka yang memang diakui sering mereka sampaikan ke anggota pengajian dengan bantuan media yang mampu mentransfer pengetahuan keagamaannya.

a. Penerimaan bersyarat dan diskriminasi dalam kepemimpinan dan kewargaan

Kelompok konservatif ini dapat dilihat dari persepsi mereka terhadap kepemimpinan non-Muslim. Mereka tidak menerima hal itu dan jika harus diterima, penerimaannya dibarengi dengan syarat. Cara pandang ini terungkap dari seorang narasumber, seorang ulama perempuan yang berafiliasi pada Muhammadiyah. Ia menegaskan bahwa kepemimpinan non-Muslim tidak bisa diterima di Indonesia dan pemimpin di Indonesia harus yang seagama dengan mayoritas yang dipimpin. Pandangan ini ditegaskan juga oleh seorang narasumber yang aktif di media sebagai berikut.

> "Syarat utama adalah agama Islam, dan tidak ada perbandingan untuk dipilih antara Muslim tidak baik dan non-Muslim baik. Yang harus dicari adalah seorang Muslim dan dia harus baik. Jika ada seorang non-Muslim baik tetapi ada Muslim, meskipun ia kurang baik, tetap keislaman yang diutamakan, dan karenanya ya pilihan tetap kepada Muslim".[7]

Sikap penolakan dan keengganan untuk mentaati pemimpin yang ada dan terhadap kepemimipinan non-Muslim itu dibarengi dengan intoleransi mereka terhadap kelompok Muslim dengan keyakinan berbeda yang mengarah pada penyimpangan pada ortodoksi agama Islam. Mereka, misalnya,

7 Wawancara dengan NH, Jakarta, Oktober 2018.

menganggap bahwa Syiah dan Ahmadiyah itu sesat.[8] Meskipun mereka tidak setuju dengan sikap permusuhan yang ditunjukan oleh kelompok Muslim tertentu terhadap mereka, kelompok ulama ini mempunyai pemahaman bahwa kelompok yang mereka anggap menyimpang ini tidak berhak atas keleluasaan dalam menjalankan ibadah keyakinannya. Bagi mereka cara beribadah penganut Syiah dan Ahmadiyah dapat mengganggu keyakinan penganut Islam orthodok. Mereka menganggap bahwa Syiah dan Ahmadiyah adalah aliran keagamaan yang menista agama Islam dan penganutnya harus dibina untuk kembali kepada ajaran yang murni dan benar. Simak misalnya, penilaian seorang narasumber, yang merupakan ulama Betawi berikut ini.

> "Syiah dan Ahmadiyyah kan memang ajaran yang tidak diterima Islam, menyimpang. Cara beribadah dan hak beribadah yang perlu diperhatikan. Untuk itu ya tugas umat Muslim untuk mengembalikan mereka ke ajaran Islam yang benar dan tidak sesat serta menyesatkan yang lain".[9]

b. Hak-hak perempuan dan isu-isu syariah: subordinasi dalam kepemimpinan dan moralitas

Konservatisme dalam kedua isu ini sejalan dengan pandangan konservatif mereka tentang kepemimpinan wanita di level nasional dan lokal. Seorang narasumber menyebutkan bahwa ia sangat setuju dengan fatwa MUI Riau yang mengharamkan kepemimpinan perempuan berkaitan dengam pencalonan Megawati menjadi Presiden yang diusung oleh PDI untuk menjadi Presiden dan menunjukkan keinginannya untuk memperoleh fatwa MUI Pusat.[10] Ia memandang bahwa pemimpin tertinggi harus berjenis kelamin laki-laki dan menyayangkan dukungan beberapa

---

8 Untuk kajian terkait Syiah dan perkembangannya di Indonesia, lihat Zulkifli (2013).

9 Wawancara dengan MN, Jakarta, Oktober 2018.

10 Terkait fatwa ini Ma'ruf Amin menegaskan bahwa MUI Pusat tidak mengeluarkan fatwa yang sama terkait dengan kepemimpinan wanita. Meskipun demikian, Amin mengakui bahwa kepemimpinan wanita masih diperdebatkan dan ia menerahkan urusan itu kepada masing-masing Muslim.

ulamakepada pencalonan perempuan sebagai presiden. Memang ia masih mentelorir kepemimpinan perempuan di level lebih rendah seperti gubernur, bupati dan lainnya, tetapi itupun dengan penekanan syarat kemampuan. Untuk mendukung pandangannya, ia merujuk pada Al-Qur'an yang menurutnya sudah jelas melarang kepemimpinan wanita. Bersandar pada ayat yang berbunyi *Al-rijālu qawwamūna 'ala 'n-nisā*' yang diartikan bahwa 'laki-laki lebih kuat dari perempuan/ laki-laki pemimpin bagi perempuan', ia menganalogikan pada ketidakbolehan kepemimpinan di lingkup rumah tangga dan menitikberatkan pada tugas yang harus diambil oleh pemimpin. Baginya, seperti ia katakan, 'jika dalam rumah tangga yang kecil saja, perempuan tidak bisa dianggap sebagai imam, terlebih pada level negara'.

Dua narasumber lain mempunyai pemahaman yang sama terkait dengan kepemimpinan perempuan. Namun, kedua narasumber ini masih memberikan kemungkinan bagi perempuan untuk memimpin di semua level dengan ketentuan yang ketat. Mereka memandang bahwa perempuan bisa menjadi pemimpin pada saat perempuan itu memenuhi kriteria yang ketat, pendidikan dan pengetahuan serta kondisi rumah tangga yang mendukung, yang tidak ditegaskan oleh mereka untuk kepemimpinan laki-laki. Jika kritera itu tidak terpenuhi, kepemimpinan tidak bisa diberikan kepada perempuan, tetapi kepada laki-laki.[11]

Cara pandang beberapa ulama ini terhadap status perempuan sejalan dengan pandangan mereka tentang bagaimana perempuan diletakkan di bawah laki-laki dan sebagai sumber kehancuran bangsa. Mereka memandang bahwa perempuan merupakan sumber kemaksiatan dan untuk itu perempuan harus menutup tubuhnya dengan baik. Jilbab bahkan cadar merupakan cara bagaimana perempuan bisa menutup pintu-pintu kemaksiatan. Untuk itu, kelompok ulama ini merasa gerah dengan informasi tentang pelarangan

---

11 Wawancara dengan RS, Oktober 2018, Jakarta; AR, 17 Oktober 2018, Jakarta.

pemakaian cadar di beberapa Univeritas termasuk Universitas Islam Negeri Yogyakarta. Seorang narasumber yang aktif berceramah di TvOne menyebutkan bahwa isu pelarangan cadar harus dibawa ke ranah hukum karena itu telah menodai keadilan dan syariah Islam. Baginya, merupakan hal yang aneh dan sulit diterima jika para mahasiswi bercadar dipermasalahkan dan mereka yang berpakaian mini ditolerir. Hal itu baginya menandakan ketidakberpihakan institusi pendidikan dan pemerintah dalam pengamalan syariah.[12]

Sikap konservatisme ini tidak aneh muncul di Jakarta dan sejalan dengan sikap konservatif mayoritas ulama terkait dengan isu-isu syariah lain di Jakarta dan di sekelilingnya (Nurlaelawati, 2010; Nurlaelawati, 2015). Kasus pernikahan di bawah umur Alvin yang didukung oleh para ulama menunjukan kecenderungan kurang keberterimaan mereka pada modernitas, perubahan radikal hukum, termasuk hukum keluarga Islam. Bagi sebagian ulama, Alvin merupakan model yang harus dicontoh terkait dengan penghindaran kemaksiatan dan penerapan Syariah. Mereka menganggap apa yang dilakukan Alvin jauh lebih baik daripapa yang dilakukan para pemuda lain yang terjerumus dalam kemaksiatan. Ustazah Oki Setiana Dewi memberikan apresiasi kepada Alvin dan menganggap pernikahan Alvin sebagai contoh yang baik di era kekinian. Ustaz Arifin Ilham, ayah Alvin, bahkan menilai pernikahan Alvin merupakan gebrakan di era perzinaan dan diharapkan dapat diikuti oleh pemuda-pemuda lain untuk menghindarkan perzinaan. Apresiasi yang sama diberikan oleh ustaz Yusuf Mansur yang menganggap pernikahan Alvin merupakan pernikahan yang sesuai dengan syariat Islam. Menariknya adalah, pandangan seperti ini juga ditampakkan dengan jelas oleh para penegak keadilan, para hakim. Mengabulkan permohonan dispensasi pernikahan Alvin, bukan hanya usaha penghindaran dari perbuatan zina yang dihawatirkan dilakukan Alvin yang bisa menodai keulamaan ayahnya, tetapi juga oleh kenyataan bahwa calon

12 Wawancara dengan NS, Jakarta, 2018.

istri Alvin adalah seorang mualaf yang dikhawatirkan kembali ke keagamaan semula jika pernikahannya tidak segera dilangsungkan (Angga 2018).

Dalam isu-isu hukum keluarga, di tengah sikap konservatif mayoritas ulama di Indonesia, seperti telah disinggung di atas, telah dan terus muncul ide-ide progresif di kalangan para penggiat perlindungan anak. KUPI, Kongres Ulama Perempuan, yang digawangi oleh Nyai Badriyah Fayumi, yang juga narasumber penelitian ini, mengusung ide-ide segar dan progresif untuk merespon praktik konservatif hukum keluarga, seperti nikah di bawah umur dan poligami (Satori 2017). Namun, seperti disebutkan Badriyah, upaya ini belum mampu menyentuh akar rumput dan membawa pemahaman yang sama di kalangan para ulama mayoritas. Beberapa faktor, seperti ekonomi dan pendidikan masyarakat, serta sikap dan performa para aktifis disinyalir Badriyah memengaruhi kuatnya pemahamanan konservatif para ulama dan menghalangi tersebarnya ide progresif tersebut. Untuk itu, sikap dan pemahaman dominan dalam hal hukum Islam sampai saat ini adalah pemahaman konservatif.[13]

Radikal: Klaim 'Salah' untuk Sistem Pemerintahan, 'Sesat' bagi Kelompok Muslim Minoritas, dan 'Guest' bagi non-Muslim

Dua responden teridentifikasi masing-masing radikal dan ekstrem dan dua narasumber wawancara menyajikan pandangan-pandangan yang mengarah pada penolakan sistem pemerintahan, kepemimpinan non-Muslim, dan mendiskriminasi non-Muslim dalam hak kewargaan. Terkait dengan isu pertama, dua ulama itu dengan tegas menyampaikan bahwa sistem pemerintahan dan kepemimpinan pusat Indonesia bukan merupakan kepemimpinan yang perlu secara total ditaati. Bagi kedua ulama ini, kebijakan-kebijakan pemerintah tidak selaras dengan ajaran Islam dan telah merugikan dan mendiskriminasi Islam. Kecenderungan pada kelompok Cina, bagi mereka,

13 Wawancara dengan BF, Jakarta, 2018.

sangat jelas ditunjukan oleh pimpinan negara dan hal itu secara perlahan mampu menggeser kekuatan mayoritas. Khilafah, bagi mereka, memang perlu digulirkan untuk diterapkan di Indonesia.

Seperti kelompok konservatif, kedua ulama dalam kelompok radikal ini juga secara tegas tidak menerima kepemimpinan non-Muslim. Bagi mereka, jabatan pemimpin, dari level teratas sampai ke level terbawah tidak boleh diberikan kepada non-Muslim, di negara dengan mayoritas umat Muslim seperti Indonesia. Penegasan ini didorong oleh pemahaman mereka bahwa al-Qur'an, al-Maidah: 51, seperti dipahami oleh mayoritas ulama di Indonesia melarang masyarakat Muslim memilih pemimpin dari kalangan Muslim. Sikap ini sangat dipengaruhi oleh mencuatnya kasus Ahok yang digugat telah melakukan penistaan terhadap agama. Posisi Ahok yang sedang menjabat sebagai gubernur dan mengajukan diri untuk menjabat gubernur pada periode berikutnya telah memperkuat paham dan sikap kelompok ini tentang tidak bolehnya kepemimpinan non-Muslim atas Muslim. Mereka menegaskan bahwa syarat utama kepemimpinan adalah agama (Islam) dan syarat lain mengikuti setelahnya. Tidak ada, bagi mereka, perumpamaan perbandingan antara dua orang Muslim berkelakuan tidak baik dan non-Muslim berkelakuan baik untuk disandingkan kepada masyarakat pemilih. Pemahaman ini merupakan pemahaman yang umum di kalangan masyarakat Muslim. Nadirsyah Hosen (2016) mencermati sikap dan kecenderunagn pemahaman ini sebagai sikap yang didasarkan pada argumen bahwa tidak ada ayat yang membolehkan Muslim memilih pemimpin dari kalangan non-Muslim. Menurut Hosen, mayoritas ulama klasik dan modern mempunyai pandangan yang sama, dan meskipun Ibnu Taimiyah mempunyai pandangan yang berbeda dimana ia menegaskan bahwa agama bukan syarat bagi kepemimpinan tetapi keadilan pemimpin, pandangan ini pun tidak menjadi pertimbangan mayoritas ulama Indonesia (Hosen 2017). Untuk itu, bagi para ulama Indonesia termasuk narasumber di penelitian ini, syarat keagamaan mutlak harus dipenuhi terlebih dahulu dan setelahnya, syarat-syarat lain

akan dipertimbangkan dan diuji. Narasi yang dikembangkan oleh seorang ulama di bawah ini jelas mengarah pada sebuah sikap tegas tersebut.

> "Kepemimpinan non-Muslim tidak boleh di Indonesia, dari level terendah ke level tertinggi. Pemimpin di Indonesia harus beragama Islam. Bahkan di wilayah dengan mayoritas non-Islam, pemimpinnya harus Muslim. Kepemimpinan Ahok, misalnya, itu bukan kepemimpinan yang sesuai dengan syariat Islam. Auliya… diartikan pemimpin. Maka kita sebagai Muslim harus mengambil pemimpin yang beragama Islam dengan syarat-syarat yang lain tentunya. Pertama, agama Islam baru syarat-syarat yang lain yang harus dipertimbangkan."[14]

Sikap mereka terhadap kelompok Muslim dengan aliran berbeda ini sejalan dengan sikap mereka terhadap non-Muslim, meskipun mereka secara umum lebih toleran terhadap non-Muslim. Non-Muslim mempunyai hak untuk menjalankan ibadah, dan umat Muslim punya kewajiban untuk melakukan dakwah dengan baik. Bagi mereka, tindakan kekerasan tidak perlu dilakukan oleh Muslim untuk amar ma'ruf dan nahi munkar. Itu perlu dilakukan dengan kelembutan dan kebijakan sehingga mereka tertarik dan bisa masuk Islam. Kasus Meliana, menurut mereka, tidak perlu berujung pada pemidanaan tetapi memang dia harus diberi pemahaman bahwa umat Muslim memiliki hak untuk mengumandangkan azan. Namun, bagi mereka, perlu adanya dialog yang bisa membawa pada penyelesaian yang baik. Mereka memang bukan tanpa pamrih dalam menyarankan cara baik tersebut tetapi memiliki agenda dan harapan untuk mendakwahkan Islam dengan cara yang bijak. Untuk itu, secara umum mereka memandang bahwa penyerangan tempat ibadah non-Muslim tidak diperkenankan, kecuali dalam kondisi darurat. Dalam narasi salah satu dari mereka dinyatakan berikut.

> "Harus melakukan dakwah seperti non-Muslim melakukannya, dengan pemenuhan kebutuhan ekonomi non-Muslim dan lainnya..tidak dengan kekerasan. Hidup berdampingan dengan

14 Wawancara dengan ARF, Jakarta.

non-Muslim tidak masalah dan itu justru menjadi lahan ibadah untuk kita memperlihatkan Islam yang baik."[15]

Sikap ini jelas berakar pada sebuah pandangan umum bahwa Indonesia merupakan negara yang dimiliki komunitas atau kaum Muslimin dan keberadaan non-Muslim merupakan *guest* di Indonesia dan hukum Islam merupakan hukum yang *supreme*, dan dalam domain politik Muslim harus mempunyai andil dan saham terbesar (Platzdasch 2009). Hal ini diperkuat oleh pernyataan seorang narasumber dari Jam'iyyah ATMI yang mempermasalahkan masih berdirinya gereja di Lebak Bulus yang menurutnya tidak lagi difungsikan. Baginya, pembiaran berdirinya gereja di Lebak Bulus ini merupakan penegasan keberadaan dan keberpihakan pemerintah terhadap kelompok keagamaan Kristen di Jakarta. Bertolak belakang dengan MR, ulama progresif di atas, ulama ini tidak mempertimbangkan bahwa banyak sekali masjid didirikan dan masih tetap berdiri meskipun fungsinya tidak maksimal.

Sumbu Politik Jakarta: Kasus Ahok dan Pergeseran kelompok Keagamaan Mainstream dan MUI dalam Api Konservatisme

Meskipun kecenderungan para ulama adalah menerima konsep negara-bangsa dengan baik dan penuh, kecenderungan penerimaan dengan bersyarat oleh ulama dengan kategori konservatif terutama dari hasil wawancara seperti dibahas di atas menarik untuk dikaji lebih cermat. Dalam buku *Conservative Turn*, Bruinessen dan peneliti lain menegaskan bahwa masyarakat Muslim Indonesia kembali ke sikap konservatisme dalam beberapa hal. Menurut Bruinessen, sikap ini diawali oleh beralihnya para intelektual ke ranah politik (Bruinessen 2013). Meskipun istilah 'turn' mungkin tidak merefleksikan secara utuh apa yang diinginkan dalam buku, apa yang terungkap di kalangan ulama di Jakarta dalam penelitian ini sejalan dengan apa yang digambarkan oleh Bruinessen dan penulis

15 Wawancara dengan RS, 14 Oktober 2018, Jakarta.

lainnya dalam buku di atas, terutama terkait dengan sumbu politik yang menyulut menguatnya konservatisme di kalangan ulama seperti dipaparkan di atas. Meskipun ideologi dan pemahaman keagamaan merupakan alasan dan sumbu yang dijelas ditampilkan dalam sikap konservatif mereka, percaturan politik memang memacu penguatan konservatisme. Bahkan percaturan politik ini dalam beberapa isu telah mengubah sikap kelompok keagamaan yang dinilai moderat, yaitu Muhammadiyah dan Persatuan Umat Islam, yang bergerak ke arah makin konservatif. Begitu juga terdapat pergeseran yang sangat berarti di lembaga MUI terkait dengan pandangan keagamaan, yang sebelumnya MUI cenderung memberikan dukungan terhadap program-program pemerintah (Zulkifli 2013; Hamzah 2017). Terkait dengan pergeseran sikap MUI, Zulkifli, misalnya mengatakan berikut.

> "Since the reformation era it shifted from being state-oriented to being *umma*-oriented even though the word *umma* is just a slogan without real evident since it appeared to gravitate the radical wing of Islamic movements with the support of the general secretary and now vice chairman Din Syamsuddin. MUI membership has included the exponents of radical Islam such as Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), and Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)."

Pergeseran sikap keagamaan organisasi tersebut dan lembaga MUI memberikan legitimasi kuat terhadap paham konservatif masyarakat Muslim secara luas. Seperti disinyalir oleh banyak peneliti, MUI mempunyai peran yang penting dalam dinamika kehidupan keagamaan Muslim di Indonesia yang memengaruhi perdebatan isu keagamaan di Indonesia (Bruinessen 1990; Mudzhar 2003; Hamzah 2017).

Seperti diketahui secara umum Muhammadiyah merupakan organisasi keagamaan yang dinilai moderat. Secara ideologi Muhammadiyah mempunyai pemahaman yang maju dan mendasarkan pemahaman keagamaannya pada sumber utama, Al-Qur'an dan Hadis. Untuk memberi status hukum pada satu isu, Muhammadiyah akan merujuk pada ayat-ayat Al-Qur'an

dan mencoba menafsirkannya sesuai dengan jalur dan metode yang ditetapkan. Dengan merujuk pada ayat-ayat Al-Qur'an dan menafsirkannya secara terbuka, Muhamdiyah dipandang sebagai kelompok keagamaan Islam yang moderat dan mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan isu-isu kontemporer. Berbeda dengan NU yang cenderung merujuk pada pandangan-pandangan ulama klasik dalam Fikih, Muhammadiyah sangat ketat merujuk pada Al-Qur'an. Namun, seriring dengan waktu dan perkembangan isu-isu keagamaan, disinyalir Muhammadiyah menjadi cenderung konservatif dan kaku (Ka'bah 2000). Sebaliknya NU menjadi organisasi keagamaan yang terbuka meskipun mereka sering merujuk pada *fiqh*. Rupanya kajian hukum dan isu keagamaan lainnya yang disandarkan pada *fiqh* yang justru sangat beragam (*muqāranat Al-madzāhib*) telah membantu NU melepaskan kekakuan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an mengingat para ulama seperti tergambarkan dalam kitab-kitab *fiqh* mempunyai keragaman pandangan terkait praktik keagamaan dan mendorong mereka untuk memilih dan memilah dan untuk memahami kelenturan Al-Qur'an yang memang dipahami secara berbeda oleh para ulama sebelumnya (Bruinessen 1996; Ka'bah 1999).

Sikap moderat Muhammadiyah dianggap makin meluntur seiring dengan perdebatan isu-isu tertentu yang muncul dalam situasi panas percaturan politik dalam konteks pemilihan pimpinan dan pejabat di Indonesia. Hal ini, menurut beberapa penelitian, disebabkan munculnya varian-varian Muhammadiyyah dikaitkan dengan politik yang berkembang (Efendi 2014). Sikap beberapa narasumber dari Muhammadiyah di penelitian ini dalam batas-batas tertentu menunjukkan pergeseran secara umum sikap kalompok Muhammadiyah. Isu-isu yang paling jelas menggambarkan itu adalah isu kepemimpinan nasional dan aliran keyakinan dalam internal Islam. Sikap ini nampak jelas dalam percaturan politik yang berbaur dengan isu keagamaan di Indonesia seperti dalam kasus teranyar, kasus dugaan penistaan agama oleh Ahok, yang memunculkan reaksi keras dari masyarakat melalui aksi-

aksi yang menekankan pada pandangan sekelompok umat Muslim bahwa Ahok melakukan penistaan agama dan harus diselesaikan secara hukum. Dan itu melibatkan sebagian anggota Muhammadiyah. Dalam tulisannya tentang pergeseran sikap Muhammadiyah, Burhani menyebutkan bahwa sikap tersebut dipengaruhi infiltrasi paham-paham radikal dan konservatif dari gerakan-gerakan transnational (Burhani 2013).

Konservatisme semacam ini juga ditampilkan oleh ulama di lingkaran MUI Pusat di Jakarta. Beberapa penelitian menemukan bahwa terdapat pergeseran sikap keagamaan MUI pada masa sekarang ini. MUI merupakan lembaga di bawah kontrol negara tetapi berstatus semi- otonom. Pendiriannya dimaksudkan untuk membantu pemerintah merespon isu-isu keagamaan dan memberikan argumen dan dasar hukum yang kuat dalam memberikan masukan kepada pemerintah. Dipengaruhi oleh keanggotaannya dan kepemimpinannya, MUI disinyalir mempunyai pandangan-pandangan akomodatif terhadap kebijakan negara (Mudzhar 2003). Banyak fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI mendukung kebijakan pemerintah dan memberikan dasar hukum yang tidak hanya dari sumber hukum Islam yang utama, tetapi juga menyodorkan alasan-alasan lain yang lebih relevan, sosiologis, historis dan politis (Kaptein 2004; Mudzhar 2003). Seiring dengan waktu dan perubahan kepemimpinan dan situasi politik, sikap MUI berubah dari kecenderungannya memberikan dukungan terhadap pemerintah ke sikapnya yang menekankan pada koreksi terhadap pemerintah dan bahkan menampakkan sikap tidak searah dengan kebijakan pemerintah. Belakangan sikap MUI sering menunjukan kecenderungannya yang populis dan Islamis (Burhanuddin 2007; Ichwan 2013). Beberapa fatwa terkait dengan penodaan agama yang sangat ideologis menegaskan sikap tersebut, seperti fatwa atas kasus Ahok. Fatwa ini mendapatkan perhatian yang sangat tinggi dan berdampak besar di kalangan Masyarakat (Hamzah 2017; Hosen 2017).

Sikap MUI Pusat ini memengaruhi tumbuhnya konservatisme di Indonesia secara umum, dan di Jakarta

secara khusus, pusat kegaduhan politik muncul. Sikap MUI mendukung terpenuhinya tindakan penodaan agama oleh Ahok, misalnya, telah mampu memobilisir masyarakat Muslim untuk melakukan aksi-aksi pembelaan terhadap Islam yang dianggap telah dinodai oleh Ahok. Bahkan fatwa ini telah memunculkan ide pendirian forum yang sangat ideologis, yaitu Gerakan Nasional Pembela Fatwa (GNPF),[16] yang kemudian memengaruhi klaim adanya segmentasi masyarakat Muslim kepada dua kelompok besar, pembela Islam dan pembela Penista Islam dan pada aksi-aksi demonstrasi dan aksi bela Islam.

Refleksi kelompok ini terlihat jelas juga dalam diri para ulama Jakarta terkait dengan konsep negara-bangsa dalam isu-isu kepemimpinan khususnya, seperti telah dipaparkan di atas. Kasus Ahok merupakan kasus yang menjadi lahan mereka untuk menunjukan sikap konservatif dan merupakan kasus yang menunjukkan bahwa konservatisme ini sangat erat dengan konstelasi politik. Tiga informan secara tegas menyatakan bahwa mereka menganggap Ahok melakukan penistaan terhadap Islam dan tidak perlu adanya pembelaan dari masyarakat Muslim. Mereka menyandarkan pemahaman dan keyakinan tersebut pada fatwa MUI Pusat dan menilai bahwa Ahok sudah secara meyakinkan melakukan tindak pidana penodaan dan bahkan menuding Ahok telah memecah-belah bangsa. Sikap mereka terhadap kasus Ahok sejalan dengan sikap mereka terhadap kasus Meliana di Medan. Untuk kasus Meilana, ketiga informan memang kurang setuju dengan pemenjaraannya jika Meilana terbukti hanya mempertanyakan tentang suara toa yang makin nyaring. Namun, mereka mempunyai penilaian bahwa memang Meliana melakukan tindak pidana penistaan dengan menganggap bahwa dia telah menebar kebencian terhadap cara dan praktik keagamaan Muslim dan karena itu dia pantas mendapatkan ganjaran penjara.

16 Untuk informasi detail terkait dengan sikap MUI dalam kasus ini, lihat "Sikap Tegas MUI: MUI tidak Memasuki Wilayah Politik, Ahok yang Memasuki Wilayah MUI." Mimbar Ulama, 737: 2017; http://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/MU-373.pdf.

Media dan Kepentingan Politik Organisasi: Konservatisme dan Radikalisme yang *Negotiable*

Konservatisme yang ditunjukkan oleh para ulama Jakarta yang menjadi narasumber dan responden ini nampak tidak sepenuh hati sebagaimana penerimaan mereka terhadap isu-isu tertentu seperti dipaparkan di atas. Reservasi yang ditunjukan oleh mereka dalam isu-isu tertentu dalam penerimaan terhadap negara-bangsa ternyata terasa dan terbaca juga dalam penolakan mereka terkait isu-isu tertentu. Untuk itu, menarik untuk dicatat bahwa konservatisme yang terlihat seperti sikap yang masih bisa dinegosiasikan dalam batas-batas tertentu. Penerimaan dengan reservasi dalam isu kepemimpinan perempuan, pemenuhan hak-hak kewargaan setiap warga non-Muslim dan Muslim minoritas, secara jelas berbarengan dengan penolakan mereka terhadap konsep negara-bangsa terutama terkait dengan hak kepemimpinan tanpa syarat agama dan sistem pemerintahan.

Kesimpulan ini ditarik dari beberapa pernyataan sejumlah narasumber yang mengaitkan pernyataan dan pandangan mereka pada isu politik temporal dan kelenturan mereka dalam menerima kebijakan-kebijakan. Seorang narasumber yang merupakan wakil pimpinan sebuah organisasi besar, misalnya, dengan gamblang menilai bahwa kepemimpinan yang berlangsung merupakan kepemimpinan yang gagal mengakomodir kepentingan Muslim dan menganggap bahwa pemimpin negara banyak merugikan Muslim dan menguntungkan non-Muslim dan etnis Tionghoa. Ia sangat meyakini bahwa Tionghoa akan menguasai Indonesia dan PKI akan bangkit kembali. Namun, ia berkali-kali menyebutkan bahwa ia masih mengundang pemimpin negara ke dalam kegiatan keagamaan yang diselenggarakan oleh organisasi yang ia pimpin. Ia juga mengatakan bahwa ia menerima berbagai bantuan dalam bentuk materil dan moril dari pemerintah.

> "Demokrasi bisa sesuai dengan Islam.. tetapi sistem ini kan tidak berasal dari ajaran Islam. Sistem Khilafah perlu dipertimbangkan….. mengingat Indonesia banyak dipengaruhi China yang mendominasi Indonesia. Dengan sistem khilafah

> Indonesia bisa menjalankan ajarannya dengan lebih baik. PKI itu benar sudah mulai muncul lagi dan ketimbang PKI yang akan menguasai Indonesia, Islam harus lebih dahulu menjadi penguasa di Indonesia. Iya, tapi saya masih tetap mengandalkan pemerintah, Presiden, lah untuk beberapa hal. Saya kemarin saja berbincang dalam acara yang diselenggarakan oleh lembaga kami… Beliau datang, kami undang, dan beliau menawarkan bantuan-bantuan, yang…ya tentunya kami terima lah."[17]

Pernyataan ini sedikit banyak menggambarkan bahwa sikap konservatif dan penolakan terhadap konsep negara-bangsa dalam isu kepemimpinan dan sistem pemerintahan berakar pada situasi politik temporal yang dimotivasi oleh perebutan kekuasaan. Artinya, secara prinsip bahwa ia memandang bahwa sistem pemerintahan yang sedang berlangsung di Indonesia adalah sistem yang bisa diterima dan kepemimpinan yang berlangsung merupakan kepemimpinan yang sesuai dengan ajaran Islam yang mereka pahami. Namun, keinginan untuk merebut kekuasaan membawanya untuk mengoreksi sistem pemerintahan dan kepemimpinan yang ada, sebuah negosiasi untuk menciptakan kesan ketidakteraturan sistem pemerintahan yang perlu digantikan. Seorang narasumber lain misalnya menawarkan bahwa khilafah bisa saja dipertimbangkan tetapi dengan kejelasan pusat kekhilafahannya untuk memperbaiki sistem pemerintahan yang ada dan menegaskan bahwa pemimpin bisa disebut dengan ulil amri seperti ditegaskan dalam ajaran Islam jika pemimpin itu menjalankan ajaran Islam dengan baik dan sesuai dengan yang digariskan dalam Al-Qur'an.

Selain kepentingan politik, peran media di Jakarta menjadi hal yang perlu dilihat terkait penguatan konservatisme dan radikalisme serta kemungkinan penurunannya di Jakarta. Seperti telah disinggung di atas, di Jakarta media menjadi sesuatu yang sulit dihindarkan. Desakan Islamisme yang diusung oleh kalangan konservatif dan radikal ini banyak dipicu oleh maraknya dan cepatnya informasi terkait dengan

17 Wawancara dengan AR, Jakarta, Oktober 2018.

masalah moralitas dan masalah bangsa. Dalam wawancara dengan tiga narasumber, nampak bahwa media memengaruhi cara pandang mereka terkait dengan kebangsaan. Mereka misalnya menyebut bahwa informasi tentang peristiwa teror melalui media di beberapa negara dan tempat yang menyudutkan Islam membuat mereka perlu melakukan klarifikasi bahwa terorisme itu bukan ajaran Islam dan tidak mungkin Muslim melakukan tindakan itu. Untuk itu, mereka kemudian menyetujui teori konspirasi yang dikembangkan untuk membela Islam. Bagi mereka, televisi, internet, dan media lainnya menjadi penting untuk dakwah mereka dan memahami bahwa Islam sedang disudutkan. Para ulama ini sering melontarkan pandangan-pandangan yang terdengar radikal terkait hubungan Muslim dengan non-Muslim. Terkait ini beberapa kajian mengungkapkan bahwa media berperan baik dalam transformasi Muslim menjadi radikal dan dalam transfer ide-ide radikalisme keagamaan. Winarni, misalnya, menyebutkan hal berikut.

> "Pada dasarnya, Indonesia adalah negara Islam moderat dan radikalisme sulit berkembang di negeri ini, namun bukan berarti Indonesia tidak luput sebagai target bagi mereka, terutama generasi muda. Apapun itu, media massa memiliki tanggung jawab moral dan sosial terhadap publik, meskipun disisi lain pemberitaan-pemberitaan itu memang menguntungkan gerakan-gerakan tersebut sebagai bentuk dari propaganda cuma-cuma " (Winarni 2014).

Catatan ini senada dengan yang diungkapkan oleh Fealy sebagai berikut.

> "Pentingnya internet sebagai alat untuk transmisi dan diseminasi ide-ide terutama sangat kuat di kalangan kelompok Salafi Indonesia. Lepas dari konservatisme sosial mereka yang khas, justru menggunakan internet karena media itu menawarkan kesempatan untuk menciptakan identitas Islam yang generik (*de-culturated*) dengan melahirkan situs-situs" www.salafi.net (Fealy 2008).

Kesimpulan

Dari paparan di atas, beberapa kesimpulan dapat diambil sebagai berikut. *Pertama*, mayoritas ulama di Jakarta menerima konsep negara-bangsa dengan penuh dan baik. Mereka menerima konsep-konsep turunan dari konsep negara-bangsa dengan penerimaan yang mengarah pada pemahaman bahwa keyakinan personal dan prinsip-prinsip keagamaan privat tidak bisa dijadikan sandaran untuk kehidupan bernegara dan berbangsa. Kelompok mayoritas ini didominasi oleh ulama NU yang menjalankan kegiatan dakwah atau penyebaran ajaran agama secara mandiri dan berbasis pesantren dan ulama minoritas, seperti Syiah dan Ahmadiyah, yang memandang hak kewargaan dan hak kepemimpinan merupakan hak yang tidak berbasis supremasi mayoritas atas minoritas, tetapi pada *public good* tanpa batas agama dan seks.

Kedua, beberapa ulama menunjukkan penerimaan mereka terhadap beberapa turunan konsep negara-bangsa dengan syarat. Sikap yang ditunjukan oleh ulama Muhammadiyah, Salafi, dan Betawi ini, berbasis pada pemahaman bahwa telah terjadi proses deislamisasi dan peminggiran masyarakat Muslim sebagai mayoritas di Indonesia. Hak atas kewargaan dan kepemimpinan merupakan dua isu yang diarahkan oleh mereka sebagai pengejawentahan supremasi mayoritas. Mereka memandang bahwa pemenuhan hak-hak minoritas itu dibatasi oleh hak-hak mayoritas, seperti tergambarkan dalam pemahaman mereka terkait dengan pemenuhan hak-hak minoritas yang memerlukan pengaturan ketat.

Ketiga, sikap radikal muncul di tengah-tengah sikap penerimaan dalam dua level di atas. Kelompok dengan sikap radikal ini menunjukan penolakan mereka bukan saja pada kepemimpinan non-Muslim dan kesetaraan hak-hak kewargaan tetapi juga pada sistem pemerintahan yang menurut mereka harus dikoreksi dengan sistem Islam. Bagi kelompok ini, sistem pemerintahan sekarang tidak memberikan kemaslahatan bagi Muslim dan kesejaheraan bagi warga Indonesia dan sistem khilfah

perlu dipertimbangkan. Keempat, sikap konservatif dan radikal ini nampak *negotiable*, mengingat faktor utama pemicunya adalah isu politik yang sifatnya temporal dan kepentingan kelompok/ organisasi yang belum terakomodir dengan baik oleh pemerintah. Artinya, paling tidak sikap konservatf bisa meluntur jika faktor politik tidak lagi mendominasi. Namun, memang negosiasi pemikiran konservatif ini tidak secara umum berlaku karena konservatisme beberapa ulama lain yang bukan merupakan kelompok dalam kajian ini mungkin sulit dinegosiasikan karena faktor ideologi yang sangat kuat.

Daftar Pustaka

Buku dan Artikel

Ali, As'ad Said. 2009. *Negara Pancasila: Jalan Kemaslahatan Berbangsa*. Jakarta: LP3ES.

Abdalla, Ulil Absar, "Negara Agnostik", http://islamlib.com/politik/sekularisasi/negara-agnostik.

Burhanudin, Jajat. 2007. "Islamic Knowledge, Authority, and Political Power: The Ulama in Colonial Indonesia." Leiden: Leiden University.

Bruinessen, Martin van. 1990. "Indonesia's ulama and politics: Caught between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives." *Prisma: The Indonesian Indicator*, 49: 52-69.

———. 1996. "Traditions for the Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse within NU." dalam *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia,* diedit oleh Greg Fealy and Greg Barton. Clayton: Monash Asia Institute.

———. 2013. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Burhani, Najib. 2013. "Liberal and Conservative Discourses in the

Muhammadiyah: The Struggle for the Face of Reformist Islam in Indonesia." dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'*, diedit oleh Martin van Bruinessen. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Efendi, David. 2014. *Politik Elite Muhammadiyah: Studi tentang Fragmentasi Elite Muhammadiyah*. Jakarta: Reviva Cendekia.

Fealy, Greg dan Anthony Bubalo. 2007. *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia* (terj.). Bandung: Mizan, 101-104.

Hadi, Anuri Furqan. 2012. "Ulama dalam Pandangan Masyarakat Jakarta: Sebuah Pemaknaan Berdasarkan Ruang." *Karsa* 20(1).

Hasan, Noorhaidi. 2006. *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia.* New York: Southeast Asia Program Publications, Cornell University.

Heuken, Adolf. 2000. *Masjid-Masjid Tua di Jakarta*. Jakarta: Ciptaloka.

Hasan, Noorhaidi. 2012. "Piety, Politics and Post-Islamism: *Dhikr Akbar* in Indonesia." *Al-Jamiah* 50(2): 376-378.

Ichwan, Moch Nur. 2013 'Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy." dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'*, diedit oleh Martin van Bruinessen. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Jouili, Jeanette S. dan Schirin Amir-Moazami. 2006. "Knowledge, Empowerment and Religious Authority among Pious Muslim Women in France and Germany." *The Muslim World* 96.

Ka'bah, Rifyal. 1999. *Hukum Islam di Indonesia: Perspektif Muhammadiyyah and NU.* Jakarta: Universitas Yarsi.

———. 2000. "Fiqh Muhammadiyyah Ketinggalan dari NU." *Suara Hidayatullah* Mei: 1-8.

Kaptein, N.J.G. 2004. "The Voice of the '*Ulamâ*': *Fatwas* and Religious Authority in Indonesia." *ISEAS Working Paper*: Visiting Researchers Series 2.

Kailani, Najib. 2018. "Preachers-cum Trainers: The pomotors of Market Islam in Urban Indonesia." dalam *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*, diedit oleh Norshahril Saat. Singapore: ISEAS Publishing.

Mudzhar, M. Atho. 2003. *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach*. Office of Religious Research and Development and Training, Ministry of Religious Affairs, Republic of Indonesia.

Mujiburrahman. 2008. "State Policies on Religious Diversity in Indonesia." *Al-Jami'ah* 46(1).

Nurlaelawati, Euis. 2013. "Sharia-based Laws in Indonesia: The Legal Position of Women and Children in Banten and West Java." dalam *Regime Change, Democracy and Islam: The Case of Indonesia*, diedit oleh K. Van Dijk dan Nico J.G. Kaptein. Leiden: Leiden University Press.

Nurlaelawati, Euis. 2010. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practices of the Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Satori, Rosidin dan Ismail Hasani. 2017. *Liputan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*. Cirebon: KUPI.

Hamzah, Muhammad Maulana. 2017. "Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia." *Millah* 17 (1).

Sofyan, Dicky. 2012. "Gender Construction in Dakwahtaintment: A Case Study of Hati ke Hati Bersama Mamah Dedeh." *Al-Jami'ah* 50 (1).

Su'aedy, Ahmad (dkk.). 2007. *Politisasi Agama dan Konflik Komunal Beberapa Isu Penting di Indonesia*, Jakarta:

The Wahid Institute.

Wahidin, Khoirul dan Faozan Amar. 2017. *Negara Pancasila sebaga Darul Ahdi wa Syahadah*, Jakarta: Al-Wasat.

Winarni, Leni. 2014. “Media Massa dan Isu Radikalisme Islam.” *Jurnal Komunikasi Massa* 7 (2): 164-165.

Zulkifli. 2013 ‘The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Simbolic Power.” *Miqat* 37 (1).

Internet

‘Sikap Tegas MUI: MUI tidak Memasuki Wilayah Politik, Ahok yang Memasuki Wilayah MUI’. *Mimbar Ulama*, edisi 737, 2017, at ahttp://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/MU-373.pdf

‘NU dan Muhammadiyah yang Terpuruk dalam Popularitas Dakwah’, https://tirto.id/nu-dan-muhammadiyah-yang-terpuruk-dalam-popularitas-dakwahdagR?fbclid=IwAR1vLRMgnaDH1lW37z4_KxgtAwJLotneuE4QOdVKr9NToe5j4qWNfKkxvNc

ULAMA DAN NEGOSIASI KEBANGSAAN DI MEDAN:

Otoritas, Reservasi Islamis, dan Moderatisme Paradoks

Mohammad Yunus

Pada tanggal 17 Oktober 2018, seorang ulama muda berinisial Marjuki, di kota Medan, menulis status di laman Facebook sebagai pernyataan sikap. Ia menyatakan keluar dari organisasi Persatuan Ulama Nasional (PUN) karena kesibukan yang tak bisa ditinggalkan. Selain dirinya, ia menyebut satu orang lagi dari kelompok ulama muda yang menyatakan hal yang sama. PUN adalah organisasi yang mewadahi ustaz/ustazah muda yang ingin mengabdikan hidup di jalan dakwah. Di kalangan para ulama muda, Ustaz Marjuki dikenal sebagai dai muda yang pintar dan luwes. Ia diterima oleh jemaah yang beragam, baik dari kalangan pejabat maupun orang awam. Seperti diceritakannya sendiri, ia mempunyai jemaah dari berbagai latar belakang: ada yang dari kalangan tua dan muda; ada yang dari kalangan modern dan tradisional. Bahkan, sebagian dari mereka berasal dari kalangan non-Muslim. Menurutnya, jemaah non-Muslim mengikuti pengajiannya karena ingin mendengarkan pandangan-pandangannya tentang Islam yang tidak radikal dan esktrem.[1]

Keluarnya Ustaz Marjuki dari PUN diduga bukan semata-mata karena kesibukannya. Sebab, menurut penuturan dai-dai

1 Wawancara dengan Ustaz Marjuki dilakukan pada tanggal 11 Oktober 2018, di rumah Ustaz Marjuki, di Medan.

muda lain yang menjadi koleganya di organisasi tersebut, makin hari jemaah Ustaz Marjuki makin berkurang. Bahkan, setelah pilgub Sumatera Utara, jemaahnya berkurang makin drastis. Sepupu iparnya, yang juga seorang dai muda yang kondang di Medan, memandang bahwa keluarnya Ustaz Marjuki dari PUN karena pilihan politiknya yang tidak sejalan dengan teman-teman dai muda lainnya. Menurut iparnya ini, para koleganya banyak memilih pasangan calon (baca: paslon) gurbernur yang keduanya adalah Muslim (pasangan Edy Rahmayadi dan Musa Rajekshah), sedangnya dirinya memilih paslon yang terdiri dari Muslim dan non-Muslim (pasangan Djarot Saiful Hidayat dan Sihar Sitorus). [2]Banyak kolega dan jemaahnya yang menyayangkan pilihan politiknya tersebut. Karena ketidak-nyamanan ini, Ustaz M akhirnya memutuskan keluar dari PUN.

Kasus Ustaz M menjelaskan tentang ulama sebagai orang yang mempunyai otoritas untuk berbicara tentang Islam (Zaman 2002; Azmeh 2013) secara preskriptif dan bagaimana mereka mendapatkan otoritas keulamaannya di Medan. Otoritas ini, dalam tataran praktis, merupakan aspek yang penting untuk membentuk semacam kemaslahatan umum (baca: *common good, maṣlaḥah*) dalam ruang publik (Zaman 2004).

Bersama dengan otoritas yang lain, seperti otoritas politik, ekonomi, dan sosial, otoritas ulama secara dinamis melakukan kontestasi dan negosiasi untuk menemukan penafsiran yang relevan dengan konteks mereka. Relevansi ini tak hanya berkaitan dengan bagaimana menafsirkan ulang tradisi pengetahuan yang diwarisi dari masa lalu. Lebih dari itu, mereka juga dituntut untuk menemukan jaringan patronisme yang mendukung penafsiran ulang terhadap sejumlah otoritas yang hadir dalam ruang publik tersebut (Zaman 2004). Sejumlah tantangan penafsiran ulang dan patronisme tersebut juga relevan dalam konteks Medan. Di kota metropolis setelah

---

2 Ustaz Ahmad Mustofa sendiri juga menjatuhkan pilihannya kepada paslon yang dianggap sebagai paslon Islami, yakni paslon Edy Rahmayadi dan Musa Rajekshah. Wawancara dengan Ustaz Ahmad Mustofa dilakukan pada tanggal 14 Oktober 2018, di rumah Ustaz Marjuki, di Medan.

Jakarta dan Surabaya ini, otoritas ulama dibentuk melalui relasi yang intens dengan para pemegang kebijakan politik, ekonomi, dan jemaahnya yang mengalami fluktuasi yang dinamis.

Selama beberapa tahun belakangan kontestasi ulama seperti ini di Indonesia secara umum dipandang sebagai kecenderungan menguatnya konservatisme yang diiringi pudarnya perdebatan-perdebatan Islam liberal di ruang publik. Bruinessen memandang, semenjak tahun 2005 telah terjadi apa yang disebut dengan "kecenderungan konservatif" (baca: *conservative turn*) yang mendominasi representasi Islam Indonesia. MUI sebagai lembaga representasi ulama *mainstream* di Indonesia telah mengeluarkan fatwa bahwa sekularisme, pluralisme, dan liberalisme Islam tidak sesuai dengan ajaran Islam (Bruinessen 2013). Lebih lanjut, hadirnya gerakan Islam transnasional (baca: Islamisme) dianggap sebagai faktor penting atas terjadinya perubahan wajah Islam di Indonesia yang menggeser peran utama dari Muhammadiyah dan NU dalam mendefinisikan Islam Indonesia yang dikenal akomodatif dan toleran.

Dalam konteks yang lebih spesifik, yakni kota Medan ibukota Sumatera Utara, Islamisme juga dipandang sebagai gejala yang makin menguat di kalangan ulama *mainstream*. Islamisme sedikit banyak telah memberikan kesempatan terhadap munculnya konservatisme yang sarat akan muatan-muatan politik. Lebih lanjut, Islamisme memberikan kesadaran politik praktis bagi ulama Medan untuk terlibat dalam momen-momen politik. Pemilihan walikota tahun 2010 merupakan panggung kontestasi bagi para ulama untuk melibatkan diri dalam politik praktis dan memberikan himbauan kepada khalayak untuk mendukung paslon yang didukungnya (Riza 2011). Dengan demikian, ulama mempunyai peran yang penting dalam membentuk nalar politik dan kebangsaan di ruang publik Medan.

Peran penting ulama di kota Medan dalam isu agama dan politik yang memengaruhi arah kecenderungan keislaman

publik tersebut juga menunjukkan, pada saat yang sama, bahwa Islam di kota Medan hadir sebagai agama publik. Dalam pengertian yang dimaksud oleh Jose Casanova (Casanova 1994), tradisi keagamaan yang dihadirkan oleh ulama menampik untuk dikekang dalam ruang privasi. Ia hadir dalam ruang publik untuk menarik perhatian kalangan publik Muslim sehingga pada akhirnya mengalami dinamika penafsiran yang beragam.

Tulisan ini hendak mengeksplorasi relasi ulama dan negara terutama tentang bagaimana mereka menarasikan paradigma kebangsaan. Lebih lanjut, tulisan ini berusaha menunjukkan bahwa relasi ulama dan negara dalam konteks strategi narasi kebangsaan dalam ruang publik tidak tunggal. Mereka juga mengalami dinamika yang ketat dalam membentuk otoritas mereka di kalangan jemaahnya. Dinamika ini tak jarang muncul dalam bentuk kontestasi antara para ulama untuk mendapatkan pengaruh terhadap jemaah sehingga pada akhirnya menciptakan semacam strategi keulamaan. Dalam konteks Muslim Medan, tulisan ini berusaha menjelaskan bahwa cara ulama menarasikan pandangan kebangsaan mereka kepada audiens/ jemaah merupakan bagian dari cara mereka membentuk ortoritas keulamaan. Di sisi lain, narasi kebangsaan menjadi topik kontestasi dinamis yang pada gilirannya menciptakan fragmentasi ulama dalam kategori ulama mayoritas-minoritas, ulama *mainstream*, dan ulama baru.

Ulama dan Institusionalisasi Otoritas Keagamaan

Muhammad Qasim Zaman dalam *The Ulama in Contemporary Islam Custodian* (2002) berpendapat bahwa mengabaikan kajian tentang ulama mempunyai dampak pada kegagalan untuk memahami Islam kontemporer. Hal ini menegaskan betapa pentingnya kajian tentang ulama dan otoritasnya untuk memperoleh gambaran yang dinamis dari Islam kontemporer. Di Medan, otoritas yang dibentuk melalui relasi ulama dan jemaahnya, dikondisikan oleh keterlibatan ulama terhadap politik dan pandangan mereka terhadap isu-isu politik baik

yang berskala nasional, atau berskala daerah. Oleh karena itu, pemilihan gubernur Sumatera Utara beberapa waktu lalu merupakan momen penting, tak hanya tentang arah politik Sumatera Utara tetapi juga arah keislaman melalui partisipasi ulamanya. Hal ini tampak jelas sebagaimana dinyatakan oleh seorang ulama dari Muhammadiyah, Prof. Ahmad Nur, sebagai berikut.

> "Besar sekali peran ulama itu. Saya pernah meneliti artikulasi politik majelis taklim di kota Medan ini. Ustaz-ustaz yang masuk ke majelis-majelis taklim yang itu membawa pengaruh yang sangat besar bagi masyarakat di situ. Majelis-majelis taklim di Medan ini bermacam-macam. Ada yang berdasarkan tempat tinggal atau RT/RW, atau kesamaan daerah asal, atau kesamaan ormas bahkan juga kesamaan etnis atau kesamaan marga. Pengajian majelis-majelis taklim itu kan tentang keagamaan. Namun ketika ada momen pemilihan kepala daerah, majelis-majelis pengajian tersebut menjadi sangat potensial. Dengan demikian, ustaz-ustaz dengan kecenderung politik mereka, itu bisa ikut menentukan siapa yang akan terpilih."[3]

Selain relasi antara ulama dan politik di satu sisi, dan relasi antara ulama dan jemaahnya di sisi lain, ulama di Medan juga dikondisikan oleh beberapa organisasi kemasyarakatan yang menjadi afiliasi primordial mereka sebagai ustaz. Sebagai kota yang multi etnis (yang meliputi etnis Melayu, Mandailing, Batak Toba, Simalungun, Nias, Pakpak, Jawa, Aceh, Minang, Arab, Tamil, dan Cina) dan multi agama (yang meliputi Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Budha, dan Konfusius), Medan cukup dinamis dalam "memproduksi" keragaman ormas ini—seperti Al-Washliyah, Muhammadiyah, dan NU. Selain ormas, latar belakang mazhab juga menjadi kondisi yang menciptakan otoritas keagamaan tersendiri—terutama mazhab Islam yang minoritas seperti Syiah dan Ahmadiyah.

Meskipun pada akhirnya peran dai muda sangat dipengaruhi oleh kepiawaiannya untuk berdakwah sesuai dengan watak

3 Wawancara dengan Prof. Ahmad Nur yang dilakukan pada tanggal 15 Oktober 2018, di rumah Prof. Ahmad Nur, di Medan.

jemaahnya, tapi latar belakang ormas dan mazhab tersebut memberikan jaringan komunikasi yang memungkinkan mereka untuk mengakses jemaah yang terafiliasi ke dalam ormas atau mazhab mereka. Misalnya adalah Ustaz Falah. Dai muda yang mempunyai jemaah kurang lebih 800-an, terdiri dari ibu-ibu dan kalangan generasi milenial ini mengaku mempunyai latar belakang Al-Washliyah.[4] Ia berangkat dari pengajian-pengajian yang terafiliasi dengan ormas tradisional tersebut sebelum akhirnya ia dikenal oleh kalangan luas di luar al-Washliyah. Hal serupa juga terjadi pada Ustaz Ahmad Mustofa yang mempunyai latar belakang ormas yang sama.[5]

Sedikit berbeda, Ibu Nurani berasal dari latar belakang ormas Muhammadiyah. Berawal dari pengajian di tingkat ranting, dosen di Universitas Muhammadiyah Medan ini, pada akhirnya membawahi seluruh pengajian di Sumatera Utara yang jumlahnya 127 pengajian. Meskipun ia mempunyai jadwal untuk mengisi pengajian yang terdiri dari para ustazah di bawah lembaga Aisyiyah di Sumatera Utara, ia masih mempertahankan pengajian rutin di tingkat ranting, di Medan.[6]

Jika kemunculan dai di Medan pada umumnya sangat dikondisikan oleh ormas, maka para ustaz yang berasal dari latar belakang Muslim minoritas, sangat tergantung kepada jaringan mazhabnya. Ustaz Candra yang membawahi sekitar 20.000-an Jemaah Syiah di Medan adalah ulama yang sangat otoritatif di kalangan Syiah, tetapi ia relatif tak dikenal di luar komunitas Syiah. Hal ini juga berlaku bagi Maulana Mundir yang menjadi mubalig Jemaah Ahmadiyah di Sumatera Utara. Sebagai mubalig yang untuk semua komunitas Ahmadiyah di Sumatera Utara yang anggotanya berjumlah sekitar 2500-an, MI nyaris tidak dikenal di luar jemaahnya sebagai seorang juru dakwah yang berpengaruh. Hal ini ditambah oleh kenyataan

4 Wawancara dengan Ustaz Falah yang dilakukan pada tanggal 15 Oktober 2018, di rumah Ustaz Falah., di Medan.

5 Wawancara dengan Ustaz Ahmad Mustofa yang dilakukan pada tanggal 14 Oktober 2018, di rumah Ustaz Ahmad Mustofa, di Medan.

6 Wawancara dengan Ustazah Nurani yang dilakukan pada tanggal 17 Oktober 2018, di rumah Ustazah Nurani, di Medan.

bahwa setiap harinya, kecuali dalam momen-momen dakwah, MI berpakaian dan berperilaku sebagaimana Muslim awam di Medan pada umumnya.

Di sisi lain, otoritas keulamaan juga mempunyai pola yang sangat berbeda pada ulama-ulama NU. Lebih lanjut, NU di Medan mempunyai pola yang juga berbeda dibanding dengan di wilayah-wilayah lainnya di Indonesia, terutama Jawa. Jika ketokohan ulama NU di Jawa dikukuhkan oleh pesantren yang diasuhnya (Bruinessen 2015), maka ketokohan ulama NU di Medan ditegaskan melalui karir keorganisasiannya di dalam NU. Seorang tokoh yang sebelumnya aktif di dunia politik praktis, misalnya, ketika ia memiliki relasi politik terhadap ulama yang berada di dalam struktur NU, maka ia bisa saja menduduki jabatan penting. Keulamaan seorang ulama NU di Medan tidak harus dibuktikan dengan pesantren, tetapi bisa dibuktikan dengan gelar akademik dan karir politik.[7]

Otoritas ulama di Medan juga dikukuhkan oleh organisasi keagamaan yang mempunyai relasi yang kuat dengan pemerintah: MUI dan FKUB. Kedua lembaga ini mempunyai peran yang penting terhadap pengukuhan yang dimaksud ini. Buku yang diterbitkan oleh FKUB yang berjudul *Buku Panduan Pendirian Rumah Ibadat* merupakan penjelasan publik tentang tujuan dibentuknya lembaga tersebut. Sebagai forum antaragama, FKUB mempunyai empat misi yang mengakomodasi asas-asas luhur kebangsaan terkait dengan hubungan antaragama meliputi: 1. merajut kemajemukan; 2. mengembangkan multikulturalisme; 3. menggali titik persamaan; 4. Menegakkan etika kerukunan sebagai ketaatan agama (Harahap dkk. 2016). Terkait dengan keanggoataan, FKUB Medan terdiri atas, "pemuka-pemuka agama yaitu tokoh komunitas umat beragama baik yang memimpin ormas keagamaan maupun yang tidak memimpin ormas keagamaan yang diakui dan atau dihormati oleh masyarakat setempat sebagai panutan" (Harahap dkk. 2016, 67).

---

7 Wawancara dengan Prof. Dr. Kartono yang dilakukan pada tanggal 15 Oktober 2018 di rumahnya, di Medan.

Sebagaimana dikatakan oleh Ibu Lilik yang aktif di FKUB, lembaga yang satu ini berfungsi untuk:

> "Menjaga kerukunan umat beragama, maka programnya adalah melakukan berbagai dialog antaragama dan tokoh-tokoh masyarakat. Dan yang menjadi salah satu inti dari lembaga ini adalah memberikan rekomendasi pendirian rumah ibadah. Dan itu semua ada aturannya dari Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri nomor sembilan dan nomor delapan."[8]

Sebagai forum kerukunan keagamaan tentu saja FKUB tak hanya diisi oleh ulama. Ia juga diisi oleh tokoh agama lain seperti tokoh Kristen, Katolik, Hindu, Konfusianisme. Akan tetapi dari tokoh Islam, ulama yang bisa berpartisipasi di FKUB harus melalui rekomendasi MUI. Karena mekanisme ini, ulama yang diterima adalah ulama yang mewakili ulama mayoritas yang meliputi ulama dari Al-Washliyah, Muhammadiyah, dan NU. Tak ada ruang di FKUB bagi ulama dari Islam minoritas, seperti Syiah dan Ahmadiah.

FKUB di Medan telah memberikan pengertian tentang adanya institusionalisasi otoritas keagamaan yang dilakukan oleh ulama *mainstream*. Melalui mekanisme ini, mereka melakukan normalisasi pengetahuan keagamaan yang mereka narasikan sebagai ukuran kebenaran yang "boleh" dirayakan oleh Muslim dalam ruang publik. FKUB merupakan lembaga yang digunakan oleh mereka untuk menentukan siapa ulama yang "benar" dan siapa ulama yang sebaliknya.

Ulama dan Negosiasi Narasi Kebangsaan

Dari sejumlah penuturan di atas, setidaknya ada pola yang relatif baku dalam kehadiran ulama dan otoritasnya di Medan. Untuk kategori ulama *mainstream*, mereka mempunyai relasi yang kuat dengan politik, sedangkan ulama minoritas relatif hadir secara kultural dalam ruang keagamaan yang terbatas. Ulama *mainstream* diwakili oleh kelompok ulama yang mempunyai jaringan organisasi seperti MUI dan FKUB, baik dari generasi

---

8 Wawancara dengan Ibu Lilik yang dilakukan pada tanggal 16 Oktober 2018 di rumahnya, di Medan.

ulama tua ataupun dari generasi muda, sedangkan ulama minoritas seperti Syiah dan Ahmadiyah. Ulama muda—yang dalam level tertentu mewakili ulama *mainstream* di atas—mempunyai kategori sebagai ulama baru atau bisa disebut juga dengan ulama *entrepreneur* karena kesadaran kelompok ini terhadap pentingnya media sosial sebagai media aktualisasi diri dan dakwah. Di samping itu, kelompok ini juga lebih menyasar generasi milenial dan ibu-ibu kalangan menengah ke atas sebagai audiens dakwahnya.

Untuk melihat pandangan ulama terhadap narasi kebangsaan sebagai pokok penelitian, secara kuantitatif, mereka bisa dikarakterisasikan ke dalam tujuh karakter sebagai berikut. 1. ulama progresif; 2. ulama inklusif; 3. ulama moderat; 4. konservatif; 5. eksklusif; 6. radikal; 7. ekstrem. Dari 30 ulama yang disurvei dengan berbagai ragam kategori yang meliputi ulama *mainstream*, ulama minoritas, ulama baru, dan ulama entrepreneur, yang termasuk menerima narasi kebangsaan beserta turunannya meliputi rincian sebagai berikut: dua ulama (sebesar 6.67%) yang mencerminkan ketegori progresif. Adapun untuk kategori inklusif terdapat enam ulama (sebesar 20.0%), sedangkan untuk kategori moderat terdapat sepuluh orang (sebesar 33.3%) dan kategori konservatif terdapat tiga orang (10.0%). Sedangkan untuk kategori ulama yang menolak narasi kebangsaan bersama turunannya adalah tiga orang (sebesar 10%) yang masuk ke dalam kategori eksklusif, satu orang (sebesar 3.3%) yang termasuk kategori radikal, 1 orang lagi (sebanyak 3.3%) termasuk kategori ulama ekstrem. Selebihnya, ada empat ulama (sebesar 13.3%) yang tidak bisa diidentifikasi berdasarkan sikapnya terhadap narasi kebangsaan tersebut.

Tentu saja, jumlah dan persentasi di atas membutuhkan penjelasan yang memadai. Meskipun angka-angka tersebut telah disebut di bagian awal dari buku ini, kehadiran di sini adalah untuk mengemukakan pendalaman dan analisis yang lebih kompleks. Sebagai kota yang plural tetapi memiliki jumlah penduduk mayoritas Muslim, Medan didominasi oleh

ulama *mainstream* yang merasa perlu untuk menunjukkan identitasnya di tengah kontestasi identitas keagamaan (baca: Islam) yang beragam. Politik identitas ini juga dijadikan sebagai respon atas peristiwa politik identitas yang terjadi dalam skala nasional, seperti peristiwa 212 di Jakarta dan kongres umat Islam. Hal ini seperti dikatakan oleh Ibu Nurani yang berafiliasi kepada organisasi Aisyiyah Muhammadiyah sebagai berikut.

> "Bagi saya, kecenderungan Muslim di Medan ini bertambah religius. Sejak peristiwa 212, kemudian kongres umat Islam, dia mau salat atau tidak, yang penting dia pilih Muslim, ini kan tumbuh kembang namanya. Kemudian ada gerakan salat Subuh berjamaah di Medan ini sudah mulai ramai. Sebelum 212 dan kongres umat Islam, sangat susah melihat semangat keagamaan Muslim Medan, namun keadaan saat ini umat Islam di Medan jauh lebih semarak menampilkan secara bersama-sama semangat religius itu."[9]

Menguatnya politik identitas oleh ulama *mainstream* ini juga diafirmasi oleh ulama-ulama lain seperti Prof. Ahmad Nur yang lebih melihat politik identitas di Medan masih, "merupakan rentetan dari momen 212 dan selanjutnya dari apa yang terjadi di Jakarta.[10]"

Kecenderungan Islamisme yang menguat ini memengaruhi pandangan ulama terhadap narasi kebangsaan. Dari sepuluh ulama yang diwawancarai, enam orang menginginkan adanya nuansa Islami dalam sistem kenegaraan dengan mendukung calon-calon legislatif atau pemimpin daerah/nasional yang Muslim dan yang didukung oleh partai-partai yang berslogan Islami. Tujuannya adalah untuk memasukkan aspirasi Muslim dan nilai-nilai Islam ke dalam sistem negara secara perlahan-lahan. Kecenderungan ini diamini oleh mayoritas ulama *mainstream* baik dari generasi tua atau generasi muda (ulama muda/baru).

---

9 Wawancara dengan Ustazah Nurani dilakukan pada tanggal 17 Oktober 2018, di rumah Ustazah Nurani, di Medan.

10 Wawancara dengan Prof. Ahmad Nur yang dilakukan pada tanggal 15 Oktober 2018, di rumah Prof. Ahmad Nur, di Medan.

Jika enam orang mempunyai kecenderungan Islamis, empat orang ulama lainnya yang diwawancarai tidak mendukung kecenderungan ini. Arus ini antara lain diwakili oleh ulama NU dan ulama muda yang terpinggirkan dan ulama minoritas. Mereka adalah kelompok ulama yang "kalah" dalam kontestasi mereka dengan ulama yang mempunyai patron politik yang memiliki kecenderungan Islamis. Empat ulama ini ingin mempertahankan sifat adaptatif politik Islam yang ada sekarang ini, yang berbentuk Pancasila dan UUD 1945, dengan rincian bahwa dua diantaranya (ulama NU dan ulama muda) menyebutnya sebagai politik Islam Nusantara, sedang dua lainnya menyetujuinya secara tidak langsung.

Tentu saja fragmentasi pandangan para ulama terhadap sistem Negara-bangsa ini disalurkan melalui cara-cara demokratis, sebuah sistem yang sekarang ini dipandang paling realistis meskipun bukan yang terbaik—di samping kesamaan sikap mereka yang menyatakan setuju terhadap tindakan anti-kekerasan. Sebagian besar ulama *mainstream* pada saat yang sama juga menganggap bahwa demokrasi di Indonesia adalah demokrasi prosedural dengan prinsip *one man one vote*. Hal ini menjadi pandangan yang umum bagi ulama yang mempunyai patron politik di daerah yang memiliki kecenderungan Islamis dan mempunyai jabatan struktural yang baik dalam ormas.

Reservasi Islamis dan Islamisasi Pancasila

Kecenderungan ulama *mainstream*—kecuali ulama NU—dan sebagian ulama muda (seperti Ustaz Ahmad Mustofa) di Medan yang disurvei dan diwawancarai untuk mendukung caleg dan calon pemimpin daerah/nasional yang Muslim bertujuan untuk memuluskan pelaksanaan nilai-nilai Islam. Dalam pendalaman diskusi dengan mereka muncul adanya kecenderungan untuk menjadikan semangat Islamisme sebagai tujuan akhir dari sikap kebangsaan dan sikap persetujuannya terhadap sistem pemerintahan. Mereka tidak dengan tegas menginginkan pergantian sistem pemerintahan dengan sistem yang mereka anggap sesuai dengan sejarah politik Islam

di masa awal (baca: khilafah). Mereka menyadari bahwa mengganti sistem Pancasila dengan khilafah akan menyalahi sejarah Indonesia. Oleh karena itu, mengislamisasikan Pancasila merupakan pilihan yang realistis daripada menggantinya dengan dengan sistem yang lain—meskipun yang dijadikan ganti adalah khilafah.

Salah satu cara mereka untuk melakukan Islamisasi Pancasila adalah dengan mengambil satu bentuk sikap jika suatu saat dimungkinkan untuk mengembalikan tujuh kata dalam sila pertama Pancasila, "Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya". Menurut mereka, hal ini tidak mengurangi sifat plural dan demokratis yang ada dalam sistem Pancasila. Argumentasinya, seperti dikatakan oleh Ibu Nurani, "pengembalian tujuh kata itu khusus hanya untuk Muslim sehingga non-Muslim tetap tidak terganggu dengan penambahan itu.[11]" Dengan cara-cara seperti itu, mereka berharap meskipun lambang dan sistem negara adalah Pancasila dan UUD 1945, nilai-nilai Islam sudah masuk di dalamnya secara formal. Pada saat yang sama, warga non-Muslim tetap terjaga hak-hak keberagamaannya sebagai konsesi dari kompromi politik pendirian negara-bangsa ini.

Usaha untuk melakukan Islamisasi Pancasila, bagi ulama *mainstream* di Medan, bermula dari asumsi bahwa sila pertama tanpa tujuh kata mengakibatkan kaburnya Islam sebagai agama yang dipeluk oleh mayoritas warga negara Indonesia. Lebih dari itu, sila pertama itu seperti menyamakan semua agama di Indonesia. Logikanya, seperti dikatakan oleh Ibu N yang menjadi orang penting di Al-Washliyah secara detail berikut ini.

> "Misalnya begini: dalam menyampaikan pelajaran PMP, menjelaskan materi Ketuhanan Yang Maha Esa, sementara di dalam kelas itu ada anak-anak yang tidak bergama Islam, maka jika ia bertanya; apakah yang dimaksud Esa itu? Apakah itu berarti agama-agama di Indonesia itu sama? Karena memang nampaknya ke situ arah jawabannya nanti. Contoh lain,

11 Wawancara dengan Ustazah Nurani dilakukan pada tanggal 17 Oktober 2018 di rumah Ustazah Nurani, di Medan.

dalam PMP ada pertanyaan, pada hari Jumat, Abdullah pergi ke … Jawabannya Masjid. Pada hari Minggu, Meri pergi ke … Jawabannya Gereja. Dan seterusnya untuk agama-agama yang lain. Pertanyaan berikutnya akan ditutup dengan, agama-agama itu adalah … Jawaban yang benar menurut PMP itu 'sama'. Nah itu kan mengaburkan."[12]

Dalam pernyataan Ustazah Nurani tersebut menyiratkan adanya keberatan untuk menyamakan Islam sebagai agama mayoritas dengan agama-agama lain di Indonesia. Keberatan ini berlaku untuk konten agama maupun keberadaan agama Islam itu sendiri di Indonesia dibanding dengan agama-agama lain.

Ketika mayoritas ulama yang diwakili oleh ulama *mainstream* di Medan ingin melakukan Islamisasi Pancasila, pada saat yang sama keinginan itu juga pararel dengan keinginan untuk melakukan reservasi Islamis. Yang dimaksud dengan reservasi ini adalah melakukan dukungan caleg/ cagub yang Muslim untuk mengagendakan perda-perda yang bernuansa Islami menjadi lebih mudah. Mereka tidak peduli apakah yang didukung itu kapabel sebagai seorang anggota legislatif atau gubernur, yang penting mereka adalah Muslim. Selain karena alasan *akhaffu 'l-dhararain*[13] (baca: salah satu dari dua kerusakan yang paling ringan) sebagaimana yang disampaikan oleh Ustaz Ahmad Mustofa, ada alasan yang lebih linear untuk membenarkannya. Hal itu terlihat dari argumentasi yang disampaikan oleh Ibu Nurani, berikut:

"Pertama, karena kita salah satu ormas Islam, tentu mencari aspirasi Islam dengan Islam. Untuk konteks kemampuan pribadinya masing-masing, kita kan belum tahu. Karena memang kita baru mencari figur-figurnya yang Islam berpasangan dengan

12 Wawancara dengan Ustazah Nurani yang dilakukan pada tanggal 16 Oktober 2018 di rumah Ustazah Nurani, di Medan.

13 Istilah ini sering ditemukan di dalam diskursus fikih. Ia digunkan untuk menunjuk pada cara pengambilan prioritas hukum terhadap dua kasus atau lebih yang sama-sama mengandung kerusakan bagi manusia. Dalam kasus tersebut, diambillah salah satu kasus yang paling ringan kerusakannya. Lebih lanjut lihat Jalaluddin al-Suyuthi (1983).

Islam. Paling tidak, mencari yang terbaik. Kita dalam kongres umat Islam, kan termasuk yang ikut untuk memenangkan Edy Rahmayadi, saya pribadi lah…”[14]

Dengan argumentasi dan pembenaran seperti itu maka kemenangan Edy Rahmayadi dianggap sebagai kemenangan Islam di kota Medan—sebagai agama yang dipeluk oleh mayoritas warganya.

Kemenangan politik partai tertentu, dalam narasi politik identitas di Medan, telah ditransformasikan menjadi kemenangan Islam secara simbolik. Transformasi ini menandai betapa pentingnya peran ulama dalam membentuk narasi keislaman dan kebangsaan dalam ruang publik. Ada semacam Islamisme yang longgar dan akomodatif terhadap prinsip-prinsip dasar kebangsaan, tetapi pada saat yang sama mereka secara konsisten dan kolektif melakukan Islamisasi Pancasila baik sebagai potensi, sebagai bentuk penafsiran dari turunan-turunan konsepnya, atau sebagai penerapan praksis konsep-konsep kebangsaannya.

Kewargaan Muslim Mainstream yang Paradoks

Kemenangan pilgub di Sumut dari paslon Edy Rahmayadi-Musa Rajekshah atas paslon Djarot Saiful Hidayat-Sihar Sitorus yang dianggap oleh mayoritas ulama di Medan sebagai kemenangan Islam memberikan pengertian yang kuat tentang menguatnya politik identitas dalam konteks kewargaan. Ulama yang berfungsi sebagai agen preskriptif memberikan kesadaran tentang pentingnya menghadirkan simbol keagamaan di ruang publik sebagai identitas mayoritas keagamaan yang ingin mendapatkan ruang dominan dalam interaksi sosial-keagamaan. Politik identitas kewargaan ini dikondisikan oleh FKUB yang menjadi forum untuk menjaga kerukunan umat beragama.

Dalam narasi yang dibangun oleh ulama *mainstream* di Medan, FKUB selalu disebut untuk menyatakan adanya kerukunan umat beragama di Medan. Ustazah N dari Al

14 Wawancara dengan Ustazah Nurani yang dilakukan pada tanggal 17 Oktober 2018 di rumah Ustazah Nurani, di Medan

Washliyah dengan tegas menyatakan hal berikut.

> "Medan ini memiliki lembaga FKUB. Menurut saya lembaga ini sangat berperan dalam menciptakan suasana yang kondusif ini. Jadi, memang keadaan antarumat beragama di Medan ini ya adem-adem saja. Gesekan antaragama mungkin tetap ada, tapi tidak sampai menonjol ke permukaan. Karena konsep kita kan jelas, bagi kita ya agama kita, dan bagi mereka agama mereka."[15]

Hal ini juga diamini oleh salah seorang aktifis Al-Washliyah yang menjadi anggota FKUB, Ibu Lilik. Meski demikian, upaya untuk menjaga kerukunan masih didominasi oleh kehadiran ulama *mainstream* di Medan. Bagi Ustazah Lilik, "karena kota Medan yang multikultural, lembaga FKUB itu mencoba merukunkan orang-orangnya, bukan agama-agamanya. Baru-baru ini FKUB juga ikut berperan dalam kelancaran kegiatan MTQ, di mana enam umat beragama ini saling gotong-royong untuk menyukseskan acara tersebut."[16]

Secara formal, FKUB membuka diri bagi setiap pemuka agama atau kelompok agama untuk menjadi anggota. Akan tetapi dinamika keislaman di Medan dan relasi antara agama dan politik menyebabkan proses untuk menjadi anggota ini lebih rumit. Kerukunan beragama yang dibangun oleh FKUB adalah kerukunan yang makin menegaskan kemapanan Muslim *mainstream*, karena kerukunan itu diwujudkan untuk melancarkan kegiatan-kegiatan yang dilakukan oleh Muslim mayoritas yang direpresentasikan oleh ulamanya. Sejauh penjelasan yang diberikan oleh Ibu Lilik terkait dengan peran FKUB di Medan, narasi toleransi kewargaan dibingkai dalam kemapanan Muslim mayoritas, meskipun hal itu terkait dengan tradisi hidup non-Muslim. Ibu Lilik menceritakan sebagai berikut.

> "Bersama tokoh-tokoh dari agama lain, kita berkewajiban untuk sama-sama menanggulanginya. Jadi, tokoh-tokohnya yang kita yakinkan, baru kemudian bersama-sama meyakinkan

15 Wawancara dengan Ustazah Nurani yang dilakukan pada tanggal 16 Oktober 2018, di rumah Ustazah Nurani, di Medan.

16 Wawancara dengan Ustazah Lilik yang dilakukan pada tanggal 16 Oktober 2018, di rumah Ustazah Lilik, di Medan.

jemaahnya. Misalnya, soal masak anjing di halaman, ya tokoh-tokoh dari agama mereka yang memberikan pemahaman agar bisa saling mengerti dan memahami… Apalagi di kampung ini Islamnya lebih dominan. Karena memang aktifitas keagamaan yang mengundang banyak orang dan membutuhkan tempat yang lebar, biasanya diadakan di Gereja. Tidak di rumah-rumah mereka. Jadi, kondisi sosial keagamaan di desa ini tetap dapat terjaga dengan baik." [17]

Lebih lanjut lagi, Ibu Lilik menegaskan berikut.

"Alhamdulilah, kalau di kota Medan ini kerukunan antarumat beragama itu sangat terjalin dengan baik. Misalnya, ketika kita akan mengadakan acara maulidan, mereka juga ikut membantu patungan dana. Luar biasanya itu inisiatif pribadi dan bukan diminta… Gereja dan Masjid yang saling berdekatan tidak lantas membuat masyarakatnya saling bertegang. Justru saling bahu-membahu. Misalnya akan diadakan salat Idul Fitri, pihak gereja justru menawarkan agar lapangan gereja dipakai untuk parkir kendaraan. Jadi, memang sangat besar peran FKUB ini.

"Dulu sempat di depan rumah ini hampir mau memlihara anjing. Tapi kita beri pengertian kita ajak dialog baik-baik bahwa mayoritas penduduk di sini beragama Islam. Akhirnya dia juga bersedia menerima itu. Sehingga pertengkaran nggak pernah terjadi di sini."[18]

Narasi ulama *mainstream* berusaha membuktikan adanya upaya untuk menjalin kerja sama dan kerukunan antarumat beragama. Penjelasan di atas merupakan usaha untuk membangun narasi tentang terciptanya cita-cita FKUB. Akan tetapi jika ditelitisik lebih mendalam, para ulama yang diwawancarai juga menyebutkan adanya ketegangan antaragama dalam konteks kewargaan yang tak bisa dihindari—terutama terkait dengan cara hidup yang dilatarbelakangi oleh perbedaan perspektif keagamaan. Ibu Narni bercerita tentang ketegangan-ketegangan itu secara secara detail berikut ini.

---

17 Wawancara dengan Ustazah Lilik yang dilakukan pada tanggal 16 Oktober 2018, di rumah Ustazah Lilik, di Medan.

18 Wawancara dengan Ustazah Lilik yang dilakukan pada tanggal 16 Oktober 2018, di rumah Ustazah Lilik, di Medan.

"Contohnya begini, orang-orang yang non-Muslim itu, selalu melakukan hal-hal yang kadang-kadang menyinggung. Misal, pernah kejadian, ketika dia baru pindah ke lingkungan saya, dia masak babi. Itu 'kan aromanya tercium oleh tetangga. Nah karena itu, apapun namanya, kalau ada anak-anak Muslim yang berumuran 12-15 tahun, kemudian mencium aroba babi tadi, mereka alergi, akhirnya anak-anak Muslim tadi melempar kerikil sambil meneriakkan "babi-babi" begitu. Lantas tetangga yang baru pindah tadi marah. Nah dia balik melempar mereka dengan tulang-tulang babi itu. Akhirnya masalah ini sampai juga ke Kepala Lingkungan (Kepling). Karena yang membuat masalah pertama kali itu 'kan mereka sendiri. Karena telah memancing emosi anak-anak Muslim tadi. Tapi alhamduliah bisa diselesaikan. Inilah mengapa batin saya tidak setuju."[19]

Lebih lanjut Ibu Narni menjelaskan,

"saya sering menyampaikan kepada orang-orang, kalau mau jual rumah, kalau bisa, jangan jual ke orang Kristen meskipun ditawar dengan harga yang tinggi. Dalam fikih kan kita punya kosepnya yaitu *syuf'atul jiwar* (baca: ganti rugi pembelian yang dilakukan oleh tetangga). Artinya kalau mau jual rumah, tawarkan dulu ke tetangga terdekat yang beragama Islam. Kedua, kalau lah dalam satu lingkungan itu orang Kristen sudah banyak, apa pun namanya, pasti kelihatan akan ada kekumuhan di daerah tersebut. Itu yang saya lihat."[20]

Sementara itu, Ibu Nurani memberikan tambahan aspek lain selain aspek agama, yaitu aspek etnis. Kejadian itu dialami dan diamatinya sebagai ketegangan antara Muslim Medan dan Cina.

"Kasusnya begini, kadang terjadi pada pembantu-pembantu Muslim yang bekerja dengan orang-orang cina yang non-Muslim. Kadang mereka suka bilang, 'udah gak apa-apa, makan babinya ini'. Karena mereka kan akhirnya cerita ke kita. 'Trus konsekuensinya gimana?' 'Disuruh cuci piring bekas makan mereka,' katanya. 'Nah kamu bilang nggak kalau kamu Muslim

19 Wawancara dengan Ustazah Narni yang dilakukan pada tanggal 16 Oktober 2018, di rumah Ustazah Narni, di Medan.
20 Wawancara dengan Ustazah Narni yang dilakukan pada tanggal 16 Oktober 2018, di rumah Ustazah Narni, di Medan.

saat bekerja di situ?' 'Iya bu saya bilang.' Kalau bapak dan kakeknya tidak nyuruh, tapi kadang-kadang anak-anaknya yang bilang, 'ini makan!' Nah ini kan menganggu."[21]

Dalam kasus ketegangan etnis Cina, yang pada umumnya beragama Kristen, ketegangan agama lebih diakibatkan oleh ketimpangan ekonomi dan sosial, sedangkan untuk ketegangan agama antara Muslim dan Kristen lebih merupakan ketegangan yang disulut oleh problem-problem sosial—bukan semata-mata karena agama. Oleh karena itu, ketegangan keagamaan sering kali tumpang tindih dengan ketegangan etnis. Hal-hal seperti ini sepertinya tidak mendapat perhatian FKUB sebagai hal-hal yang dapat menghambat kerukunan umat beragama yang diklaim sebagai tugas lembaga tersebut.

Seperti disebutkan, selain fokus kepada izin pendirian tempat ibadah, kerukunan keagamaan yang dibangun oleh FKUB adalah kerukunan antaragama. Akan tetapi tidak ada penjelasan yang memadai tentang bagaimana menjaga kerukunan dalam konteks intra-agama. Bahkan ketika responden ditanya terkait dengan keberadaan Muslim minoritas di Medan ia menjawab dengan diplomatis.

"Kehadiran kami untuk duduk di FKUB itu berdasarkan rekomendasi dari MUI. Tentu mereka telah melakukan seleksi, dan tentu berdialog dengan ormas-ormas. Ormas-ormas ini tentu juga bukan dari Muslim minoritas. Jadi, ormas yang dimintai pendapat MUI itu ya seperti Al-Washliyah, Muhammadiyah dan NU. Mungkin juga karena dalam Komisi Ukhwah dalam kerukunan umat beragama juga tidak ada yang dari Muslim minoritas, jadi ya tidak ada dalam surat rekomendasinya." [22]

Penjelasan itu juga diafirmasi oleh ulama *mainstream* yang lain. Ustazah AI dari Al-Washliyah yang merupakan alumni Al-Azhar, Mesir, dan juga mempunyai posisi di MUI menyatakan berikut.

---

21 Wawancara dengan Ustazah Nurani yang dilakukan pada tanggal 17 Oktober 2018, di rumah Ustazah Nurani, di Medan.

22 Wawancara dengan Ustazah Lilik dilakukan pada tanggal 16 Oktober 2018, di rumah Ustazah Lilik, di Medan.

> "Yang pasti, ketika pemerintah dan MUI telah menyatakan bahwa ada indikasi penyelewengan, sebagai warga negara ini harus dipatuhi. Ketika pemerintah dan MUI memutuskan bahwa organisasi itu terlarang, maka sebagai warga negara yang baik harus menghindari organisasi tersebut. Namun, untuk bergabung beribadah bersama mereka, dengan cara-cara yang sudah ma'ruf, bagi saya tidak perlu saling memusuhi. Saya pernah salat di masjid Ahmadiyyah. Saya selalu beristighfar sebab sangat banyak yang berbeda. Misalnya, saya dan suami itu sering berkeliling dari satu masjid ke masjid lain untuk melaksanakan salat tarawih—sama seperti di Mesir dulu. Salat rawatib qabliyah dan ba'diyah tak ada. Dinafikan dan tak diberi kesempatan sama sekali. Dan salat tarawihnya itu, yang jelas, nggak sampai setengah jam."[23]

Penjelasan-penjelasan tersebut memberi kesan tentang tajamnya sensitifitas perbedaan dalam konteks intra-agama Islam.

Di sisi lain, menguatnya politik identitas yang dibangun oleh ulama mayoritas menyembunyikan kekhawatiran mereka terhadap keberadaan Muslim minoritas yang belum terlihat melibatkan diri dalam pembentukan narasi Islamisme kebangsaan. Muslim minoritas yang tentu saja mempunyai patron ulama tersendiri terlihat tidak mengikuti ritme politik dan tren keislaman mayoritas. Muslim minoritas, seperti nanti akan dibahas, menunjukkan sikapnya yang lebih akomodatif terhadap narasi kebangsaan tanpa adanya reservasi Islamis. Sikap kebangsaan akomodatif dari Muslim minoritas ini pada akhirnya mememberikan pengertian adanya fragmentasi diskursif yang berjalan secara semi-mandiri dalam peta jaringan ulama di Medan. Masing-masing dari Muslim mayoritas dan Muslim minoritas mempunyai ritme keislaman dan kebangsaannya sendiri yang mempunyai rute diskursif yang tidak ketat.

---

23 Wawancara dengan Ustazah AI dilakukan pada tanggal 13 Oktober 2018, di rumah Ustazah AI, di Medan.

Muslim Minoritas yang Nyaman dalam Kepungan Islamis

Penjelasan tentang Muslim minoritas di Medan merupakan implikasi dari pembicaraan tentang menguatnya moderatisme dan konservatisme di sana. Bagian ini menjelaskan tentang perspektif ulama minoritas tentang eksistensi mereka di Medan dalam kepungan Muslim mayoritas yang moderat dan konservatif. Tentu saja, sebagaimana telah disebut, yang dimaksud dengan Muslim minoritas di sini adalah Syiah yang diwakili oleh Ustaz Candra dan Ahmadiyah yang diwakili oleh Ustaz Maulana Mundir. Bagi Ustaz Candra, Medan merupakan daerah yang cukup nyaman untuk keberadaan minoritas. Ia memberi penilaian berikut.

> "Medan ini memang plural. Medan ini, bisa saya katakan, tidak mempersoalkan masalah beginian (baca: problem minoritas-mayoritas). Jadi, kita, mungkin saya pribadi, tidak pernah tertutup. Saling terbuka saja. Ini Syiah, ini bukan. Sebab ketika yayasan ini berdiri, kita sangat terbuka, misalnya dengan mengundang semuanya, seperti MUI, rektor IAIN, bahka hadir juga ormas-ormas seperti HTI. Kita menghadirkan Ayatullah Ramadhoni waktu itu, kita berdiskusi dengan biasa saja. Saya rasa ini kearifan lokal masyarakat Sumatera Utara yang memang bisa menerima perbedaan dalam perspektif keagamaan. Kalau pun ada gesekan-gesekan, justru munculnya baru-baru belakangan ini. Tapi itu pun tidak besar. Dulu kan Indonesia, pemikiran liberal sangat kuat, namun kini melemah dan justru pemikiran radikal yang menguat. Dan gesekan itu kan merupakan pantulan ketika gerakan radikal di Indonesia makin menguat." [24]

Penjelasan itu secara singkat menjelaskan tentang kronologi kemunculan Syiah di Medan dan sikap ulama *mainstream* saat itu yang diterima dengan baik. Keterangannya juga menegaskan tentang adanya nuansa Islamisme yang makin menguat belakangan ini. Yang menarik dari keterangannya, ada semacam kearifan lokal yang cenderung acuh terhadap fragmentasi Muslim. Kearifan lokal yang ia maksud adalah

24 Wawancara dengan Ustaz Candra yang dilakukan pada tanggal 12 Oktober 2018, di rumah Ustaz Candra, di Medan.

pluralitas etnis yang menjadi kondisi primordial Medan. Kearifan ini pada gilirannya mampu berkembang dan merambah secara alami ke dalam wilayah keagamaan. Kesan yang sama juga dirasakan oleh Maulana Mundir sebagai mubalig yang penting di kalangan Jemaat Ahmadiyah. Ia menyatakan tak pernah ada tindakan persekusi terhadap Ahmadiyah.

> "Di Medan sini, alhamdulilah, tidak pernah mengalami perlakuan persekusi. Di Medan ini kan masyarakatnya cuek. Asalkan kamu nggak mengganggu saya, ya saya nggak akan mengganggumu. Kalau pun dulu pernah terjadi itu di Langkat, tahun-tahun 90-an, semacam ada peringatan mau diserang atau apa segala macam. Tapi kini semuanya sudah mereda. Dulu pasca munculnya fatwa MUI tahun 2005, sempat didatangi FPI. Tapi tiba-tiba pulang. Begitu saja… Artinya, meskipun ada fakta-fakta penggunaan isu-isu agama dalam pilgub, tapi untuk ke arah gerakan radikal, untuk di Medan sepertinya tidak. Masyarakat sini tahu semua masjid-masjid Ahmadiyah di mana. Ya tidak diapa-apakan juga.."[25]

Maulana Mundir membahasakan kearifan lokal dengan istilah cuek. Ada semacam keacuhan bawah sadar masyarakat Muslim Medan yang menegaskan pernyataan Ustaz Candra. Sebagaimana komunitas Syiah, Jemaat Ahmadiyah di Medan dengan tegas menyatakan keberadaan komunitasnya. Mereka juga menjalankan ibadah sehari-hari di ruang publik dengan bebas. Bahkan di hari Minggu, secara rutin, Maulana Mundir mengadakan pengajian di Masjid Ahmadiyah. Masing-masing dari Muslim Syiah dan Ahmadiah merasakan menguatnya arus Islamisme dan politik identitas di Medan setelah bertahun-tahun Muslim mayoritas tidak begitu mempersoalkan tentang minoritas. Akan tetapi mereka juga merasakan bahwa menguatnya politik identitas itu tidak sampai mengusik kebebasan mereka dalam menjalankan ibadah sebagai Muslim yang "berbeda" dari mayoritas. Lebih-lebih, mereka merasakan bahwa menguatnya Islamisme sebagai kecenderungan yang massif—dalam pengertian sebagai kecenderungan ulama

---

25 Wawancara dengan Maulana Mundir yang dilakukan pada tanggal 14 Oktober 2018, di rumah Maulana Mundir, di Medan.

dan orang awam—hanya terjadi dalam momen-momen politik baik yang bersifat nasional maupun lokal. Dengan pengertian yang lain, politik identitas yang ditunjukkan oleh kecederungan mayoritas Muslim Medan bersifat fluktuatif dan "malas". Meskipun MUI telah menfatwakan "keduanya" sesat, fatwa tersebut tidak memberikan etos bagi Muslim mayoritas untuk meresponnya dalam bentuk praktis baik dalam bentuk pernyataan atau tindakan persekutif. Fatwa MUI sepertinya dipandang hanya sebagai pelabelan status tanpa mempunyai kekuatan persekutif.

Jika ditelusuri lebih lanjut, kemalasan Islamisme dan politik identitas di Medan bukan hanya berangkat dari kearifan lokal saja. Lebih dari itu, hal tersebut juga mempunyai hubungan dengan tidak hadirnya kesadaran minoritas di kalangan Muslim awam. Dalam sejumlah wawancara yang dilakukan, baik kepada ulama *mainstream* maupun ulama baru/entrepreneur, terkait dengan pengajian-pengajian, topik Muslim minoritas tak pernah ditanyakan oleh jemaah. Baik pengajian di Al-Washliyah, Muhammadiyah—termasuk Aisyiyah—, PUN, dan NU, tidak ada pertanyaan tentang minoritas yang diajukan. Kesadaran Muslim awam yang menjadi audiens para ulama di Medan berkisar seputar fikih praktis (baca: fikih ibadah) dan isu-isu politik nasional dan lokal. Kenyataan ini tentu saja mempunyai pengaruh yang penting dalam mengkondisikan munculnya "kenyamanan" minoritas di Medan. Ada hubungan yang relatif kuat antara keacuhan atau kemalasan Islamisme dengan ketidak-tahuan publik Muslim tentang "problematisasi" minoritas di kalangan mayoritas.

Adanya konservatisme Islam yang paradok di satu sisi, dan adanya kenyamanan Muslim minoritas di sisi lain, memberikan pemahaman bahwa politik identitas di kota Medan terlihat sangat cair. Ketegangan politik identitas tidak menyeruak menjadi kesadaran militan yang menuntut kehadirannya secara massif dalam semua lini ruang publik. Dalam dominasi Islamisme ulama *mainstream*, masih ada ruang yang memungkinkan

Muslim minoritas untuk mengekspresikan identitasnya. Ruang kontestasi yang cair tersebut seolah-olah berproses menuju terbentuknya identitas yang hibrida. Ada negosiasi ganda dari persinggungan Muslim mayoritas dan minoritas ini: di satu sisi, mereka tetap kukuh dengan identitas mendasar mereka, di sisi lain mereka tidak bisa menghindari perdebatan paradigmatik tentang konsep-konsep keagamaan dan relasinya dengan kebangsaan yang memberikan inspirasi baru bagi masing-masing untuk membaurkan keduanya sesuai dengan konteks internalnya. Usaha menghadirkan identitas bagi Muslim minoritas, dalam konteks Medan, dalam kata-kata Homi Bhaba, merupakan usaha untuk menegosiasikan identitas secara terus-menerus dalam ruang publik yang dinamis untuk menemukan transformasi yang lebih relevan (Bhaba 2004, 3).

Ulama Progresif yang Termarjinalkan

Dinamika narasi kebangsaan ulama di Medan tidak hanya berkutat pada kontestasi antara Muslim mayoritas/*mainstream* dan minoritas saja tetapi juga terkait dengan kecenderungan ulama progresif yang termarginalkan. Sebagaimana disebut dalam data kuantitif di atas, dari 30 ulama yang disurvei hanya dua orang yang dinyatakan sebagai ulama progresif. Data ini menggambarkan bahwa kecenderungan progresif di Medan tetap ada, tetapi tidak memiliki kekuatan yang signifikan di dalam membentuk kecenderungan keagamaan dan kebangsaan dalam masyarakat Muslimnya. Dalam wawancara yang dilakukan, tampak bahwa terpinggirnya ulama progresif dalam kontestasi pembentukan narasi keagamaan merupakan akibat dari relasi antara masalah minoritas dan masalah patronase politik keagamaan. Ustaz Marjuki yang notabene adalah ulama muda merasa mengalami peminggiran secara perlahan karena perbedaan pilihan politik dan, dengan demikian, patronase politik. Keislamannya yang progresif dianggap tidak mempunyai semangat memperjuangkan Islam dalam bentuk narasi yang dipahami dan dibangun oleh ulama *mainstream*. Dalam wawancara yang dilakukan, ia bahkan

menolak formalisasi Islam sebagaimana yang menjadi cita-cita panjang agenda reservatif dari para ulama mayoritas itu. Terkait dengan hubungan antara Muslim dan non-Muslim, ia bahkan mengatakan bahwa penerimaan non-Muslim, "kalau bisa ya sebesar dan seluas mungkin, tanpa ada pembatasan. Artinya hak dan kewajiban sebagai warga negara itu harus sama.[26]"

Dalam konteks Medan yang didominasi oleh narasi kebangsaan yang cenderung Islamis, ulama progresif cenderung muncul dari minoritas. Minoritas tidak hanya digambarkan dalam patronase politik, tetapi juga dalam patronase teologis. Maulana Mundir merupakan gambaran bagaimana patronase teologis merupakan sebab utama dari termarginalnya ulama yang mempunyai karakter progresif. Sebagai mubalig yang menyebarkan paham Ahmadiyah, ia hanya bisa diterima pandangannya oleh jemaat yang menjadi wilayah dakwahnya secara eksklusif, yakni Jemaat Ahmadiyah. Keyakinannya tentang datangnya Imam Al-Mahdi yang akan membawa keadilan dunia, tidak berlawanan dengan prinsip-prinsip dasar dari narasi kebangsaan yang mencakup pro terhadap sistem, demokrasi, toleransi, dan kewargaan.

Maulana Mundir berkeyakinan bahwa meskipun Mirza Ghulam Ahmad yang dianggap sebagai Imam al-Mahdi meninggalkan khalifah yang melangsungkan dakwahnya, hal itu bukan berarti mengandaikan adanya kepemimpinan politik yang bertujuan untuk mengganti sistem negara territorial. Kepemimpinan al-Mahdi dalam pandangannya bersifat spiritual, tidak praktis. Maulana Mundir menuturkan sebagai berikut.

> "Dulu awal-awal masuk pernah saya tanyakan bagaimana sebenarnya posisi khalifah dalam Ahmadiyah itu? Apakah beda atau tidak dengan konsep khilafat atau misi politik NII? Ternyata dijawab oleh pak Mubalig pada waktu itu bahwa khalifah di Ahmadiyah itu hanya sebagai guru spiritual saja. Jadi, tidak dibutuhkan wilayah teritorial. Jadi, ketaatan Ahmadi kepada khalifah itu hanya sebatas ketaatan yang bersifat spiritual. Dan

26 Wawancara dilakukan pada tanggal 11 Oktober 2018, di rumah Ustaz Marjuki, di Medan.

> tidak akan ada perintah dari khalifah untuk mengganti sistem pemerintahan di mana di situ ada jemaah Ahmadiyah. Tidak akan pernah ada perintah seperti itu."[27]

Dengan pemahaman kepemimpinan Ahmadiyah sebagai kepemimpinan spiritual, Ahmadiyah dalam pandangan Maulana Mundir, akan mendukung Pancasila secara utuh beserta nilai-nilai turunannya.

Totalitas keberpihakan Muslim minoritas terhadap narasi kebangsaan secara progresif tentu bukan tanpa alasan. Karena sebagai minoritas, mereka membutuhkan dukungan dari negara untuk memberikan ruang kewargaan yang nyaman—terutama untuk menjalankan ritual keagamaannya. Karena berbeda dengan kelompok mayoritas, mereka sangat memerlukan negara untuk menjamin hak kewargaan (Geri 2018) sehingga mereka bisa mendapatkan keamanan dan kenyamanan sebagaimana warga Negara lainnya.

Dari titik tolak ini, minoritas sangat membutuhkan kehadiran negara dalam memberikan kondisi aman. Pengharapan kewargaan ini pada gilirannya membuat masyarakat minoritas melakukan asimilasi dan sikap akomodatif terhadap prinsip-prinsip kebangsaan. Meskipun asas seperti ini berlaku secara umum, tetapi konteks Medan memberikan penegasan kebenarannya dalam kasus Muslim minoritas (baca: Muslim Ahmadiah dan Muslim Syiah). Sebagai minoritas, keberadaan Muslim mayoritas merupakan "ancaman" yang bisa melakukan persekusi terhadap mereka. Oleh karena itu, hanya negara yang bisa atau seharusnya bisa memberikan hak kewargaan yang setara ketika mayoritas dianggap gagal dalam memberikan sikap toleransi terhadap mereka. Dalam kasus Medan asimilasi dan akomodasi Muslim minoritas kepada prinsip kebangsaan sangat kuat karena penerimaan atau penolakan ulama mayoritas di Medan tentang keberadaan mereka tidak didasarkan pada sikap kebangsaan. Dalam kasus ulama Ahamdiyah, sikap kepada mereka lebih didasarkan pada pandangan dan sikap

---

27 Wawancara dilakukan pada tanggal 14 Oktober 2018, di rumah Maulana Mundir, di Medan.

teologis. Ulama *mainstream* memberikan penilaian terhadap pandangan teologis Ahmadiyah berdasarkan pada fatwa MUI yang menyatakan bahwa aliran Ahmadiyah adalah sesat. Fatwa ini juga menjadi dasar penilaian ulama yang menjadi anggota FKUB tanpa pernah melakukan pelacakan ulang atas data-data yang digunakan oleh MUI untuk menetapkan fatwa tersebut. Hal ini tidak terlepas dari kenyataan bahwa ulama FKUB merupakan orang-orang yang direkomendasikan oleh MUI untuk melakukan pembinaan kerukunan umat beragama.

Keengganan ulama *mainstream* secara umum, dan khususnya ulama FKUB, untuk melakukan pelacakan data-data yang dibutuhkan juga merupakan penyebab utama mengapa mereka tidak melihat klasifikasi yang disebutkan oleh MUI dalam fatwanya tersebut. Dalam fatwanya, MUI menyebutkan bahwa kelompok Ahmadiyah yang dianggap sesat adalah Ahmadiyah yang berada di wilayah Qadyan, sedangkan selain itu, MUI tidak mengeluarkan fatwa tentangnya.[28]

Stigma teologis negatif yang dialami oleh Ahmadiyah adalah faktor utama yang menyebabkan pandangannya tentang narasi kebangsaan yang progresif tidak menemukan respon yang baik dari ulama arus utama. Dari problem teologis ini, progresifitas ulama minoritas menjadi tidak terlihat dan menjadi tidak berarti bagi ulama mayoritas. Bagi yang terakhir disebut, teologi menjadi asas yang paling utama sehingga perbedaan teologi menjadi sebab mendasar untuk mengabaikan aspek-aspek yang lain—termasuk diantaranya adalah pandangan yang progresif terhadap konsep Negara-bangsa.

Pandangan teologis yang membuat ulama minoritas termarginalkan dari partisipasi keagamaan publik berangkat dari pandangan yang dikonsepkan secara tertutup. Ulama muda berinisial AMT memberikan penegasan kecenderungan ini bahwa, "kita bicara realita bahwa umat Islam itu kan bukan hanya dalam masalah fikih, tapi juga dalam akidah bermazhab. Nah coba cari satu saja mazhab yang tidak menyesatkan

---

28 Lihat: https://e-dokumen.kemenag.go.id/files/fmpbnNCJ1286170246.pdf, diakses pada 2 Desember 2018.

kelompok di luar akidahnya sendiri."[29]

Ia berpandangan bahwa teologi secara alamiah bersifat tertutup sehingga dengan mengukuhi salah satu mazhab teologi yang ada, maka dengan sendirinya akan menyalahkan yang lainnya sampai dalam taraf menyesatkannya. Hal ini sebenarnya tidak begitu persis dengan pandangan para imam teologis dari mazhab Asy'ariah. Pendiri mazhab Asy'ariah Imam Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 936 M.) dan para teolog Asy'rian setelahnya seperti Imam al-Juwaini (w. 1085 M.), dan Imam al-Razi (w. 1210 M.), misalnya, bahkan menerima Islamnya semua Muslim (baca: *Ahl al-Qiblah*) dan tidak mengkafirkan mereka—meskipun berbeda mazhab dan pandangan teologisnya (al-Subki 1964). Pemarginalan kolektif oleh ulama mayoritas terhadap ulama minoritas, dengan demikian, merupakan usaha apropriasi konsep teologis Asy'ariah yang mereka anut sesuai dengan kondisi politik dan sosial mereka di Medan. Kondisi ini terejawentahkan melalui patronase politik mereka dalam ruang publik.

Hal yang sama juga berlaku kepada ulama minoritas dari Syiah. Pola yang digunakan untuk memarginalkan minoritas Syiah sama dengan pola yang digunakan untuk memarginalkan Ahmadiah. Keduanya menggunakan fatwa MUI sebagai titik tolak perspektif dan melakukan normalisasi penyesatan melalui FKUB dengan tidak memberikan ruang ekspresi dan ruang partisipasi. Pemarjinalan ini juga ditunjang dengan pemahaman tertentu dari ulama *mainstream* terhadap Syiah di Indonesia. Salah satu anggota MUI ustazah Aslamah menyatakan bahwa, "Syiah yang kita saksikan (di Indonesia) itu adalah Syiah politik. Dan inilah faktanya."[30]

> "Syiah politik ini adalah kendaraan politik yang kepentingannya ditunggangi banyak aliran di dalamnya. Di sana ada yang liberal, bahkan juga Yahudi. Jadi, Syiah politik ini adalah bentukan dari kelompok-kelompok yang di dalam hati mereka ada upaya

29 Wawancara dengan Ustaz Ahmad Mustofa di kediamannya di Medan, pada tanggal 14 Oktober 2018

30 Wawancara dengan ustazah Aslamah di kediamannya di Medan, pada 13 Oktober 2018

> untuk memuhuhi agama Islam. Sebab ada yang non-Muslim di sana, bahkan atheis juga ada. Jadi, Syiah sebagai gerakan politik adalah untuk menguasai suatu daerah, atau suatu negara. Dan barangsiapa yang tidak setuju, maka akan dibasmi. Ini kan sangat berbahaya."[31]

Persepsi tentang Syiah sebagai gerakan politik yang berbahaya tentu saja tidak sesuai dengan penegasan Ustaz Candra yang merupakan pentolan ulama Syiah di Medan. Ia mengatakan, dalam konteks membandingkan pandangan kelompok Syiah dengan kelompok pengusung khilafah sebagai berikut.

> "Kelompok-kelompok Syiah ini kan kelompok yang sangat mendukung pemerintah sedemikian rupa. Sementara, mereka itu 'kan anti pemerintah dengan konsep khilafahnya. Sementara, kita tidak begitu. Bagi kita, ya NKRI harga mati, begitu lah kira-kira 'kan? Kita ke mana-mana selalu menyuarakan dengan keras untuk menolak khilafah. Saya sendiri dalam banyak perbincangan dan sebagainya selalu menolak khilafah. Jadi, bagi mereka, mungkin kita ini lawan mereka—baik dari konteks akademis atau gerakan keagamaan. Sebab itu, sasaran mereka ya pemerintah, atau aparat-aparat negara serta kelompok-kelompok yang mereka anggap anti dengan mereka."[32]

Dari dua argumentasi yang saling bertolak belakang ini, tampak bahwa ada semacam kontestasi diskursif antara ulama *mainstream* dan ulama Syiah sebagai ulama minoritas. Dalam konstelasi ulama di Medan, Syiah tidak diberi kesempatan untuk terlibat di dalam partisipasi keulamaan dalam ruang publik sebagaimana mereka juga tidak diberi kesempatan untuk menjelaskan pandangan mereka. Pandangan itu dihadirkan ulama mayoritas sesuai dengan narasi mereka tentang Syiah tanpa harus meminta konfirmasi dan klarifikasi kepada komunitas Syiah. Diskursifikasi minoritas dalam konteks Medan merupakan usaha pemarginalan secara sistematis,

---

31 Wawancara dengan Ustazah Aslamah di kediamannya di Medan, pada 13 Oktober 2018

32 Wawancara dengan Ustazah C di kediamannya di Medan, pada 12 Oktober 2018

terlembaga, dan masif sehingga Syiah tidak hanya merupakan lawan ideologis saja, tetapi ia juga merupakan problem dalam masalah kewargaan di ruang publik Medan. Pelembagaan diskursifikasi tentang Syiah merupakan strategi politis untuk membenarkan pemarginalan tersebut.

Namun, di sisi lain, kultur primordial Medan yang plural merupakan kondisi yang membuat kontestasi diskursif tidak serta merta didominasi oleh narasi ulama mayoritas. Dalam serangan diskursif dari ulama mayoritas, Ustaz Candra menyatakan bahwa Syiah masih menemukan ruang diskursif untuk melakukan sosialisasi konsep Syiah—meskipun hanya dalam konteks internal. Sementara itu, di ruang publik, kelompok Syiah masih menikmati dinamika kewargaan yang normal sebagaimana yang menjadi hak Muslim mayoritas. Dengan kata lain, pemarjinalan ulama mayoritas terhadap ulama minoritas yang bertitik tolak secara teologis dan politis direspon oleh kultur primordial yang plural sehingga masih menyisakan ruang diskursif dan ruang publik bagi minoritas yang menjadi agensi keagamaan dan sosial keislaman. Lebih jauh lagi, kultur primordial di Medan telah lebih jauh memberikan ruang diskursif bagi Syiah untuk memberikan partisipasi naratif terhadap kebangsaan dan nasionalisme keindonesiaan.

Kesimpulan

Sebagai kesimpulan, narasi kebangsaan yang dikonsepkan oleh ulama di kota Medan melibatkan kontestasi yang dinamis. Ulama dengan ragam kategorinya mempunyai persepsi keagamaan yang variatif sehingga pada akhirnya memengaruhi pandangan mereka terhadap narasi kebangsaan. Patronase politik memainkan peran yang sangat penting dalam membentuk kecenderungan keagamaan. Tanpa adanya tradisi keislaman yang mengakar kuat, kecenderungan keagamaan sangat dipengaruhi oleh isu-isu politik nasional dan lokal. Sebagai dampaknya, ada kecenderungan Islamisme yang menguat di Medan sebagai akibat tidak langsung dari menguatnya Islamisme di Indonesia akhir-akhir ini. Ruang publik keislaman mengalami

nuansa keislaman simbolis. Majelis-majelis keagamaan menjadi ajang bagaimana kecenderungan politik identitas dijabarkan dan disuarakan.

Menguatnya Islamisme memengaruhi pembentukan narasi kebangsaan di kalangan ulama. Mereka melakukan negoisasi kebangsaan untuk memasukkan nilai-nilai Islam secara lebih menonjol dan simbolis. Islamisme bahkan memberikan ruang bagi ulama *mainstream* untuk melakukan Islamisasi Pancasila sebagai usaha untuk membentuk Negara Republik Indonsia yang lebih Islamis. Islamisme populis di Medan membentuk otoritas diskursif untuk memasukkan siapa yang dianggap sebagai ulama yang benar dan ulama yang akan mengancam keutuhan NKRI yang notabene adalah ulama minoritas yang berbeda secara teologis. Di sisi lain, ulama minoritas dengan tegas menyatakan dukungannya terhadap NKRI sebagai bentuk kebangsaan yang final. Narasi kebangsaan merupakan ruang kontestasi keulamaan dalam membentuk narasi politik Islam.

Dari sudut pandang yang lain, kebangsaan merupakan panggung kontestasi narasi untuk mendapatkan otoritas keagamaan. Artinya, bagaimana kebangsaan dinarasikan oleh ulama memberikan pengaruh terhadap jemaahnya di majelis-majelis keagamaan. Kebangsaan menjadi perebutan narasi dan otoritas pada saat yang sama. Pengalaman ulama di Medan dalam menarasikan kebangsaan memberikan pemaknaan bahwa meskipun sejak runtuhnya Orde Baru, terutama semenjak tahun 2005, terjadi gejala menguatnya Islamisme konservatif di Indonesia, gejala ini mengalami transformasi yang dinamis. Dalam pengalaman Muslim Medan, konservatisme yang menguat itu menemukan kehadirannya yang paradok dan relatif cair sehingga secara perlahan telah bergeser ke arah yang lebih moderat. Hal ini merevisi tesis Martin van Bruinessen bahwa Indonesia mengalami kecenderungan konservatif yang makin menguat. Dinamika keislaman dalam pengalaman ulama di Medan menunjukkan pergeseran Islamisme yang lebih akomodatif meskipun dibarengi dengan reservasi keislaman. Tentu saja, pergeseran akomodatif ini pada gilirannya sangat

dikondisikan oleh ruang politik yang demokratis, meningkatnya ekonomi, dan keberhasilan ulama untuk memahami dan menjalani Islam secara relevan dan proporsional.

Penulis berterima kasih kepada Purjatian Azhar selaku asisten riset pertama dan Muhammad Irfan sebagai asisten riset kedua yang telah membantu banyak dalam penelitian ini selama bulan Oktober 2018 di Medan terkait dengan pengumpulan data, wawancara, dan terutama diskusi tentang gambaran umum ulama di lapangan. Semua nama informan dalam tulisan ini sengaja diganti dengan nama lain untuk menjaga kerahasiaan dan privasi mereka.

Daftar Pustaka:

Azmeh, Aziz. 2013. *Arabic Thought and Islamic Societies*, London and New York: Routledge.

Bhaba, Homi K. 2004. *The Location of Culture,* London: Routledge Classics.

Bruinessen, Martin van. 2013. "Introduction: Contemporary Developments in Indonesian Islam and the 'Concervative Turn' of the Early Twenty-First Century." Dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam; Explaining the "Conservative Turn",* diedit oleh Martin van Bruinessen. Singapore: ISEAS.

———. 2015. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat.* Yogyakarta: Gading.

Casanova, Jose. 1994. *The Public Religions in the Modern World.* Chicago & London: The University of Chicago Press.

Harahap Dkk. 2016. *Buku Panduan Pendirian Rumah Ibadat.* Medan: FKUB Medan.

Geri, Maurizio, *Ethnic Minorities in Democratizing Muslim Countries,* New York: The Palgrave Macmillan, 2018.

Riza, Faisal. 2011. "The Involvement of Ulama in the Medan Mayoral Election." makalah dipresentasikan dalam

workshop *Muslim Religious Authority in Contemporary Asia* di NUS.

Subki, Tajuddin al-. 1964. *Thabaqāt al-Syāfiʿiyyah al-Kubrā.* Kairo: *ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī.*

Suyuthi, Jalaluddin al-. 1983. *Al-Asybāh wa al-Nadzāʾir.* Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodian of Change.* Princeton: Princeton University Press.

———. 2004. "The Ulama of Contemporary Islam and Their Conceptions of the Common Good." dalam *Public Islam and the Common Good,* diedit oleh Armando Salvatore dan Dale E. Eickelmen. Leiden: Brill.

GURUTTA DAN KONTESTASI OTORITAS KEAGAMAAN DI MAKASSAR

Muhrisun Afandi

Beberapa penelitian menggarisbawahi bahwa narasi Islamisme secara historis sudah lama berkembang dengan kuat di masyarakat Makassar dan Sulawesi Selatan pada umumnya. Makassar dikenal dalam sejarah sebagai salah satu pusat gerakan Islam garis keras di Indonesia sejak masa Orde Lama dengan munculnya gerakan *Darul Islam* Kahar Mudzakkar (DI-TII). Catatan sejarah DI/TII ini menguatkan persepsi bahwa Makassar merupakan salah satu kota di Indonesia yang memiliki akar tradisi Islamisme yang kuat.

Kedekatan Makassar secara geografis dengan beberapa daerah yang sering disoroti sebagai pusat aksi terorisme, seperti Poso dan Ambon, menjadikan kekhawatiran akan tumbuhnya Islamisme di Makassar makin besar. Beberapa kasus radikalisme agama yang terjadi di Makassar sendiri menunjukkan bahwa berkembangnya tradisi Islamisme di wilayah ini bukan semata-mata karena pengaruh gerakan serupa pada level nasional, namun lebih merupakan ekspresi dinamika Islamisme pada tingkat lokal. Oleh karena itu, kecurigaan bahwa tradisi Islamisme garis keras tetap beresonansi di wilayah ini sulit dihindarkan, dimana penerimaan masyarakat Muslim di wilayah ini terhadap konsep negara-bangsa (NKRI) tidak jarang dipertanyakan. Salah satu hal penting yang menjadi fokus pertanyaan dalam

penelitian ini adalah pemetaan persepsi serta pandangan para ulama (*gurutta)* dari berbagai latar belakang afiliasi sosial, politik, dan keagamaan di Makassar tentang format negara-bangsa, bersama konsep-konsep dasar yang menopangnya. Lebih lanjut, penelitian ini bermaksud memetakan posisi para *gurutta* tersebut dalam konteks kontestasi otoritas keagamaan di Makassar guna menganalisis lebih lanjut daya tolak (*social resilience*) para ulama di Makassar terhadap ancaman radikalisme, ektremisme, dan terorisme yang mengancam masa depan bangsa.

Menguatnya gerakan Islamisme di Indonesia sendiri, terutama dalam beberapa tahun terakhir, sebenarnya tidak bisa dilepaskan dari konteks geopolitik global, dimana kemunculan kelompok sayap kanan (*right wings*) menjadi fenomena global yang terjadi di hampir semua negara. Fenomena Islamophobia, terutama di negara-negara Barat, secara tidak langsung telah membuka peluang bagi kelompok-kelompok Islamis untuk mengeksploitasi sentimen keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia agar mereka mendukung ideologi yang mereka usung. Dengan mencitrakan diri sebagai pejuang pembela Islam, dengan mudah kelompok-kelompok Islamis di Indonesia memperoleh simpati dari masyarakat. Beberapa penelitian menunjukkan bahwa pengaruh kuat dari gerakan Islam ideologis ini tidak hanya terjadi di kalangan masyarakat awam, namun disinyalir telah terjadi di kalangan para pemuka Islam yang pada gilirannya akan berdampak signifikan bagi perkembangan kondisi politik Indonesia di masa mendatang.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, tulisan ini merupakan bagian dari penelitian nasional yang bertujuan untuk memetakan persepsi serta pandangan ulama dari berbagai latar belakang afiliasi sosial, politik, dan keagamaan tentang format negara-bangsa, bersama konsep-konsep dasar yang menopangnya. Keragaman sampel lokasi penelitian ini secara nasional (15 kota) diharapkan dapat memetakan tidak hanya persepsi dan pandangan ulama mengenai negara-bangsa dalam skala nasional, namun juga menggambarkan

dinamika lokalitas di berbagai wilayah di Indonesia. Salah satu pertanyaan yang menjadi fokus dari penelitian ini terkait sejauh mana persepsi dan pandangan ulama tersebut selaras dengan gagasan mengenai hubungan agama dan negara sebagaimana dirumuskan dalam Pancasila dan UUD 1945.

Sebagaimana di kota-kota yang lain, penelitian di Makassar ini dilakukan dengan kombinasi survei dan interview. Survei berbasis kelompok (*group-based survey*) dilakukan dengan melibatkan 30 responden yang terdiri dari ulama dan tokoh agama Islam dari berbagai latar belakang afiliasi sosial, politik, dan organisasi keagamaan di Makassar, seperti MUI, organisasi mainstream (seperti NU dan Muhammadiyah), ulama berbasis pesantren, ulama yang berafiliasi dengan perguruan tinggi, ulama dari kelompok minoritas (seperti Syiah dan Ahmadiyah), ulama dari kelompok Salafi dan Tarbawi, serta ulama dari kelompok-kelompok lainnya. Wawancara mendalam (*in-depth interviews*) dilakukan guna memdalami hasil survei dan menggali data lebih lanjut terkait hal-hal yang belum terjawab dalam survei tersebut. Wawancara dilakukan antara tanggal 13 hingga 23 Oktober 2018 dengan melibatkan 12 informan kunci yang terdiri dari sembilan ulama laki-laki dan tiga ulama perempuan.

Sejauh ini, temuan studi-studi sebelumnya terkait narasi Islamisme di Makassar, termasuk hasil studi BNPT di Sulawesi Selatan, menunjukkan bahwa budaya ekstremisme dan terorisme tidak secara serius berkembang di Makassar, dimana gerakan Islamisme di wilayah ini diyaknini hanya berkembang sampai pada level militansi dan radikalisme. Hal ini sebenarnya terkonfirmasi oleh hasil survei kuantitatif penelitian ini, dimana dari seluruh sampel ulama Makassar (30 0rang) yang berpartisipasi dalam survei penelitian ini[1] hampir 70 persen atau 20 orang di antaranya berada pada spektrum progresif, inklusif, dan moderat, dua orang ulama

1 Karakteristik ulama yang dipakai dalam survei ada 7 (tujuh) antara lain: progresif, inklusif, moderat, konservatif, eksklusif, radikal dan ekstrem. Untuk lebih jelasnya lihat bagian pendahuluan di buku ini.

berpandangan konservatif, tiga orang berpandangan eksklusif, dan dua orang teridentifikasi memiliki pandangan radikal, sementara pandangan tiga ulama lainnya tidak teridentifikasi. Hasil survei menunjukkan bahwa tidak satu pun ulama di Makassar yang berpartisipasi dalam penelitian ini teridentifikasi memiliki pandangan ekstrem. Namun, data hasil interview menunjukkan hasil yang sedikit berbeda dari data survei, dimana terdapat variasi temuan terkait karakteristik dan pandangan ulama yang lebih beragam yang tidak teridentifikasi dalam hasil survei.

Narasi Islamisme: Catatan Sejarah atau Ancaman Nyata di Makassar?

Berbeda dengan corak Islam di Jawa, misalnya, penyebaran Islam di Sulawesi lebih didominasi oleh karakter Islam yang legalistik yang tidak terlalu mengakomodir keragaman pandangan keagamaan (Ali 2011, 28). Gerakan Islamisme dalam konteks Sulawesi Selatan sendiri dapat diidentifikasi dalam beberapa pola. *Pertama*, pola elit aristokrat yang berhasil mengislamkan raja-raja Sulawesi Selatan, sebagaimana yang dilakukan oleh Syekh Yusuf, dimana upaya pengislaman kerajaan menjadi langkah strategis dalam menyebarkan Islam lebih luas di masyarakat. *Kedua*, pola Kahar Muzakkar yang melakukan gerakan Islamisme dengan cara pemberontakan terhadap pemerintah. *Ketiga*, pola Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) yang menggunakan jalur struktural untuk menerapkan syariat Islam (Ali 2011).

Kekhawatiran akan menguatnya gerakan Islamisme di Sulawesi Selatan sendiri sudah lama menjadi perhatian berbagai kalangan, termasuk pemerintah daerah. Pada tahun 2002, milsalnya, pemerintah Provinsi Sulawesi Selatan pernah mengadakan jajak pendapat terkait pemberlakuan Syariat Islam di wilayah ini. Jajak pendapat dilakukan oleh tim yang dibentuk oleh pemerintah provinsi, yakni Tim Pengkajian Konsep Pemberlakuan Syariat Islam Sulawesi Selatan (PKPSI Sulsel) yang melibatkan responden dari berbagai kalangan,

di antaranya 24 orang bupati, 60 orang anggota DPRD, 81 pemukan agama, serta 60 tokoh masyarakat. Hasil jajak pendapat saat itu menunjukkan bahwa mayoritas masyarakat (91,11%) menyatakan setuju dengan wacana penerapan Syariat Islam di Sulawesi Selatan, meskipun mereka berbeda pendapat terkait format dan bentuk penerapan Syariat Islam itu sendiri. Hasil jajak pendapat menunjukkan bahwa 59 persen masyarakat menghendaki penerapan Syariat Islam secara struktural melalui peraturan perundang-undangan, 32 persen menyetujui penerapan Syariat Islam secara kultural tanpa harus melalui pembentukan peraturan perundang-undangan, sementara sembilan persen lainnya tidak memberikan ketegasan sikap (Juhanis 2006; Mujiburrahman 2013).

Namun, temuan penelitian-penelitian terkait Islamisme di Sulawesi Selatan memiliki kecenderungan menyuguhkan hasil yang positif, dimana diyakini bahwa gerakan Islamisme yang berkembang dalam skala nasional di Indonesia tidak berdampak signifikan bagi terbentuknya gerakan serupa di Sulawsi Selatan. Beberapa penelitian bahkan menyimpulkan bahwa pola gerakan yang berkembang di Sulawesi Selatan cenderung pada bentuk post-Islamisme yang lebih condong pada pola akomodatif terhadap sistem pemerintahan. Tidak ada indikasi masalah terkait penerimaan masyarakat Muslim di Sulawesi Selatan terhadap konsep negera-bangsa (Karim 2011). Penelitian BNPT sendiri tidak menunjukkan data bahwa aksi ekstremisme atau terorisme berkembang di Makassar. Gerakan Islamisme di Makassar diyakini hanya berkembang hingga pada level militansi dan radikalisme (Hidayah 2013).

Sikap optimisme yang tinggi terkait nasionalisme masyarakat Muslim di Sulawesi Selatan, khususnya Makassar, juga ditunjukkan oleh beberapa ulama yang berpartisipasi dalam penelitian ini. Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa hasil survei tidak mengindikasikan adanya sikap penolakan ulama terhadap konsep negara-bangsa, di mana 70% ulama berada pada spektrum progresif, inklusif, dan moderat. Dalam hal ini, banyak ulama yang bahkan menyampaikan

sikap apriori bahwa penelitian ini akan menghasilkan temuan yang berbeda dengan penelitian sebelumnya. Sebagian besar mereka yakin bahwa tidak ada masalah terkait penerimaan ulama Makassar terhadap konsep negara-bangsa. Beberapa sikap apriori tersebut terlihat dari pernyataan beberapa ulama dari organisasi yang berpengaruh di Makassar sebagai berikut.

> "Kalau fokus penelitian ini tentang ulama maka di Makassar ini konteksnya *Gurutta*. Saya yakin bahwa *Gurutta* yang ada di Makassar ini tidak ada yang menolak Pancasila. Karena itu, pastinya mereka tidak ada yang bermasalah juga kalau ditanya penerimaannya pada konsep negara-bangsa"

> "...Sebelum penelitian ini selesai saya kira saya sudah bisa menyimpulkan apa jawaban ulama Makassar tentang negara-bangsa. Mereka pasti menerima dan tidak memiliki masalah. Saya jamin itu."

Namun, beberapa penelitian terkini menunjukkan data yang berbeda dari sebelumnya. Penelitian BNPT terkait radikalisme di perguruan tinggi, misalnya, menunjukkan dengan jelas bahwa perguruan tinggi (universitas) disinyalir menjadi salah satu arena baru yang paling strategis bagi berkembangnya gerakan Islamisme yang diorganisir melalui kegiatan halaqah, diskusi, serta kegiatan-kegiatan mahasiswa terkait lainnya. BNPT mensinyalir bahwa semua kampus negeri di Jawa dan Sulawesi terpapar radikalisme berbasis agama meskipun dengan kadar yang berbeda-beda. Klaim BNPT ini didukung oleh hasil survei BIN terhadap 20 perguruan tinggi di 15 provinsi selama 2017, dimana disebutkan bahwa 39 persen mahasiswa di 20 perguruan tinggi tersebut menolak Pancasila dan antidemokrasi (Tempo, 3 Juni 2018: 43-4).

Untuk konteks Makassar, lebih lanjut liputan Majalah Tempo menunjukkan dengan jelas bahwa di kampus-kampus universitas negeri di Makassar, seperti UIN Alauddin, aktivis Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) tidak lagi menggunakan pola kegiatan UKM secara tersembunyi-sembunyi untuk penyebaran ajarannya. Kajian HTI sudah dilakukan dengan format forum

terbuka dengan pembicara-pembicara HTI yang didatangkan ke kampus. Wacana penolakan terhadap Pancasila disampaikan secara terbuka dalam forum-forum yang difasilitasi oleh kampus. Meskipun pihak manajemen kampus mengaku tidak mengetahui keberadaan forum-forum HTI tersebut, namun beberapa mahasiswa mengakui bahwa justru dosen mereka yang mengenalkan dan mengajak mereka bergabung dalam kajian-kajian HTI di kampus UIN Alauddin. Forum-forum diskusi ini berkurang setelah pembubaran HTI, dimana penyebaran ajaran HTI kini kembali ke format awal melalui cara-cara terbatas dan sembunyi-sembunyi (Tempo, 3 Juni 2018: 42-3).

Pengaruh dan keterkaitan perkembangan gerakan Islamisme di Makassar, dan Indonesia pada umumnya, dengan gerakan dan organisasi global sudah banyak disinggung oleh penelitian sebelumnya. Munculnya beragam organisasi seperti Jamaah Islamiyah, Jamaah Ansharut Tauhid, Majelis Mujahidin Indonesia, dan sejenisnya menjadi salah satu bukti kuatnya keterkaitan gerakan Islamisme di Indonesia dengan gerakan serupa yang terjadi di belahan dunia (Gunaratna 2002; Mujani 2007).

Beberapa ahli memandang bahwa dibandingkan dengan negara-negara Muslim lain di dunia, munculnya gerakan Islamisme di Indonesia bisa dibilang terlambat (Elson 2010, 328). Namun, beberapa ahli yang lain melihat keterlambatan munculnya gerakan Islamisme dalam percaturan politik Indonesia lebih menujukkan adanya marginalisasi dan tekanan yang kuat terhadap gerakan ini dalam sejarah politik di Indonesia (Formichi 2010). Dalam kenyataannya, akar dari gerakan Islamisme ini terlihat jelas dalam sejarah Indonesia dari era sebelum kemerdekaan hingga sekarang dengan variasi skala dan pengaruhnya yang berbeda. Gerakan Islamisme menemukan momentumnya pasca-Reformasi, dimana sistem demokrasi telah membuka peluang yang luas bagi munculnya kekuatan politik Islam, sebagaimana terlihat pada munculnya beragam partai Islam hanya dalam jangka waktu beberapa bulan setelah reformasi dimulai.

Kelompok Islam yang menyuarakan kembali Piagam Jakarta dan formalisasi syariat Islam semakin kuat pengaruhnya dengan munculnya kelompok-kelompok garis keras, seperti Majelis Mujahidin, Hizbut Tahrir, KPPSI, dan sejenisnya. Meskipun perjuangan kekuatan politik Islam untuk memasukkan Piagam Jakarta dalam amandemen UUD 1945 pada Sidang MPR 2002 mengalami kegagalan, namun gerakan Islamisme tersebut tidak terlihat surut.

Grey Area dalam Kategorisasi dan Karakteristik Ulama Makassar

Di antara hal penting dari temuan penelitian ini, terutama data kualitatif hasil interview, adalah kenyataan bahwa di satu sisi penelitian ini mengkonfirmasi beberapa temuan penelitian sebelumnya terkait ulama dan persespi mereka tentang negara-bangsa (*nation-state).* Namun, di sisi lain hasil penelitian ini juga menyanggah beberapa hasil penelitian yang telah dilakukan sebelumnya serta teori yang telah umum berkembang tentang karakteristik ulama, pandangan, dan sikap politiknya.

Pada umumnya penelitian terkait karakteristik ulama cenderung mengelompokkan ulama dalam kategori binari yang secara simplistik cenderung mempertentangkan satu kategori ulama dengan kategori yang lain. Begitu halnya dengan penelitian ini yang menggunakan kategori ulama seperti progresif, inklusif, moderat, konservatif, eksklusif, radikal, dan ekstrem. Hasil interview menunjukkan upaya pengkategorian ulama di Makassar dalam tujuh ketegori tersebut sulit untuk dilakukan, bahkan cenderung terjebak pada kesalahan labelisasi, karena kategori ulama yang dipaparkan tidak mencerminkan pandangan ulama yang sebenarnya.

Lebih lanjut, penelitian ini menunjukkan bahwa kategori ulama tidak semestinya dipahami sebagai label karakter yang sifatnya statis layaknya kotak-kotak yang dapat secara tegas memisahkan kelompok ulama satu dengan kelompok yang lain. Dalam kenyataannya, pandangan ulama cenderung *fluid*, dimana ulama pada satu kategori dalam kasus tertentu

bisa memiliki pandangan yang bertolak belakang dengan pandangan ulama lain pada kategori yang sama. Ulama W (laki-laki), misalnya, dimana responnya terhadap variabel survei penelitian ini menunjukkan bahwa dia masuk kategori ulama progresif atau inklusif, tidak ada indikasi bahwa dia berpandangan radikal atau ekstrem. Namun, pandangannya tentang jihad, misalnya, menunjukkan bahwa dia memiliki pandangan yang cenderung ekstrem.

> "...bahwa Islam *rohmatan lil alamin* itu pasti. Tapi jangan artikan itu sebagai alasan bahwa kita bersifat lemah tanpa perlawanan. Rosul itu menyuruh kita perang juga ya, jangan lupa itu. Kondisi sekarang ini tidak pas lagi kalau kita hanya menghimbau, *mauidhotul hasanah* gitu-gitu. Harus dipaksa, penegakan syariat Islam itu harus dipaksa. Kalau dihimbau ditawari tidak akan ada yang melaksanakan. Harus dipaksa, yang menolak ya kita lawan..."

Hal senada juga disampaikan oleh ulama B (laki-laki), meskipun dia berafiliasi pada organisasi Islam *mainstream* serta memiliki pandangan yang cukup terbuka untuk prinsip toleransi antarumat beragama, namun dalam aspek keagamaan yang lain perspektifnya condong kepada spektrum radikal dan bahkan ekstrem. Terkait hukum jinayat, misalnya, dia condong pada penolokan secara keras terhadap hukum pidana yang berlaku di Indonesia saat ini.

> "Dalam konsep negara yang paling tinggi esensi dan bobotnya adalah hukum Allah, baik menyangkut perdata atau pidana. Seperti hukum pencurian itu tidak perlu ditafsirkan lagi, potong tangan ya potong tangan. Efek jeranya sudah jelas itu akan sangat tinggi... Dan itu sebenarnya bisa masuk dalam sistem kita melalui sila pertama Pancasila. Hukum waris juga mestinya begitu (tidak perlu ditafsirkan lagi) harus dilaksanakan apa adanya ketentuannya dalam Quran."

Menerima Demokrasi dengan Setengah Hati

Penolakan terhadap demokrasi dan sistem negara-bangsa sendiri tidak bisa dilihat semata-mata dari ekspresi dan gerakan

yang secara terang-terangan menghujat dan menolak demokrasi di ruang publik (Hilmy 2015, 441). Kuatnya sistem demokrasi di Indonesia serta penerimaan masyarakat luas terhadap sistem negara-bangsa membuat ruang gerak individu dan kelompok yang menolak sistem demokrasi sangat sempit. Meskipun diskursus terkait sistem alternatif selain demokrasi, termasuk sistem khilafah, ditengarai masih terus diperjuangkan oleh kelompok-kelompok tertentu, namun hingga saat ini wacana menolak demokrasi di negeri ini tidak cukup populer untuk dikampanyekan.

Lebih jauh, beberapa kasus menunjukkan bahwa menolak sistem demokrasi bisa diartikan sebagai upaya bunuh diri karena akan membawa individu pada status musuh negara. Kasus pembubaran HTI, misalnya, menjadi contoh bahwa kampanye terang-terangan menolak sistem demokrasi adalah langkah yang kontraproduktif bagi sebuah gerakan di Indonesia. Oleh karena itu, banyak kelompok yang sebenarnya secara substansif memiliki platform antisistem, namun di ruang publik mereka justru secara aktif menggunakan agumen-argumen demokrasi, semata-mata sebagai taktik untuk mendapat simpati dan dukungan publik atau sebagai upaya untuk berkelit dari tuduhan sebagai musuh negara (Hilmy 2015, 414).

Secara umum pandangan ulama Makassar terkait demokrasi dan negara-bangsa tidak mengindikasikan adanya penolakan terhadap sistem yang ada. Sebagian besar dari mereka bahkan secara aktif terlibat upaya penegakan sistem demokrasi di masyarakat. Ulama G (laki-laki), misalnya, dimana keterlibatan dia dalam kegiatan MUI terlihat sangat mewarnai pandangannya, menyatakan berikut.

> "...Yang lebih riil itu ya negara kebangsaan kita ini. Yang harus kita jaga itu negara kebangsaan dengan segala keragamannya, sehinga ada dua hal yang saya garis bawahi di situ, yaitu menjadi warga negara yang baik dan sekaligus menjadi umat beragama yang baik. Dan itu bisa sekaligus kita sinergikan dalam konteks negara kebangsaan yang kita punya di Indonesia saat ini... Yang merasa tidak terakomodir itu karena mungkin euforia masa lalu.

> Mereka terjebak pada utopia masa lalu itu, bahwa kita pernah ada khilafah dan kemudian sedih karena itu hilang. Tapi kalau kita lihat sejarah, yang mana yang paling ideal dari sejak pasca Rosulullah? Usmani itu kan bukan negara Islam juga, ada Safawi, dan negara kecil lain. Jadi sebenarnya sangat utopis kalau mimpi punya khilafah yang satu untuk Indonesia dan dunia. Sistem harusnya dibuat agar bagaimana ada sinergi antara sistem satu dengan yang lain. Sistem itu bisa beda tapi pada setiap negara tidak harus saling dipertentangkan variasi yang ada di dalamnya. Dan sistem negara-bangsa yang ada di Indonesia saat ini paling riil saya kira."

Meskipun data survei dan hasil wawancara menunjukkan bahwa tidak ada ulama di Makassar dari semua kategori yang secara terbuka menolak Pancasila, baik sebagai dasar negara maupun sistem pemerintahan demokratis, namun hasil wawancara menunjukkan ada indikasi ambiguitas dalam pemahaman beberapa ulama terkait sistem demokrasi. Meskipun secara tegas para ulama menyatakan menerima sistem demokrasi, misalnya, dalam kenyataannya mereka mendefinisikan demokrasi secara berbeda dengan apa yang dipahami dalam konstitusi.

Ulama S (laki-laki), misalnya, meskipun responnya terhadap pertanyaan survei dan wawancara menegaskan bahwa dia termasuk kategori ulama yang prosistem, namun beberapa pernyataannya menunjukkan pandangan yang sebaliknya.

> "Tidak ada masalah dengan demokrasi, (demokrasi) itu Islami, tidak ada yang bertentangan dengan nilai Islam... tapi demokrasi yang kita jalankan di (negara) kita saat ini demokrasi yang tidak benar. Demokrasi ini telah mendzalimi umat Islam. Sayangnya tidak ada kesadaran umat (Islam) untuk melawan, semua diam. Yang mencoba melawan justru dimusuhi."

Senada dengan ulama S, pernyataan serupa juga dikemukanan oleh ulama H (laki-laki) yang sebenarnya menegaskan penolakannya terhadap sistem negara-bangsa dan demokrasi, meskipun repson dia terhadap survei tidak mengindikasikan dia masuk kategori yang menolak sistem.

> "Jadi kalau sistem negara Islam itu sudah jelas dan baku. Tidak bisa ditanyakan setuju atau tidak. Seperti sholat itu tdak bisa didiskusikan perlu atau tidak atau caranya bagaimana, karena semua sudah jelas. Bila anda tidak setuju dengan sistem itu (sistem negara Islam) sama dengan anda tidak setuju dengan shalat itu, artinya musyrik... Format negara itu merujuk pada apa yang dicontohkan Nabi. Sekularisasi kita itu sudah terlalu jauh... Ukuran dan takaran zakat itu mungkin didiskusikan karena beda konteksnya, tapi tidak bisa diskusi bahwa zakat itu wajib atau tidak, karena sudah pasti."

Hal ini bahkan terlihat dari pernyataan ulama dari organisasi Islam yang selama ini dikategorikan sebagai bagian dari kelompok pendukung demokrasi, seperti dinyatakan oleh ulama R (laki-laki) yang juga aktif di MUI.

> "Secara teori, konsep khilafah itu sah-sah saja kan, tidak ada yang salah, karena dalilnya ada dalam al-Quran. Tapi untuk sekarang ini karena resistensi kuat, kalau saya sih lebih condong pada cita-cita menegakkan Syariat Islam. Itu (menegakkan syariat Islam) kan sama saja dengan khilafah.Tidak usahlah pakai istilah khilafah karena belum-belum penolakan pasti sangat besar."

Respon beberapa ulama lain mengindikasikan adanya bentuk fragmentasi dalam penerimaan mereka terhadap sistem demokrasi, dimana mereka menerima sistem pada aspek tertentu namun mereka menolak aspek lain dari sistem yang ada. Sebagian lain menerima sistem secara bersyarat (*conditional acceptance*). Beberapa respon ulama bahkan mengindikasikan bahwa secara substansi sebenarnya mereka antisistem, namun mereka menerima semata-mata karena tidak ada kemungkinan menolak. Fakta bahwa demokrasi adalah satu-satunya sistem yang diterima membuat wacana menawarkan sistem lain, termasuk *khilafah*, tidak logis untuk ditawarkan pada level nasional. Sistem politik yang berkembang di Indonesia saat ini membuat wacana menolak demokrasi tidak banyak mendapat dukungan dari masyarakat. Dalam beberapa hal, menolak demokrasi bisa diartikan sebagai upaya bunuh diri yang kontraproduktif untuk dikampanyekan. Dalam hal ini, paham antisistem beberapa ulama lebih

merupakan *hidden agenda*, dimana kemungkinan resonansinya ditentukan oleh faktor ada atau tidaknya kesempatan untuk mengartikulasikannya di kemudian hari.

Bergeser dari Nasional ke Lokal

Data hasil wawancara menunjukkan adanya indikasi yang kuat bahwa kampanye dan program *counter terrorism* yang marak di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir membawa dampak yang signifikan bagi perubahan pandangan masyarakat Makassar, termasuk para ulama, terkait Islam dan negara-bangsa. Secara umum, terlepas dari karakter pandangan dan pemikiran politiknya, para ulama di Makassar mengekspresikan kekecewaannya pada rezim demokrasi yang tidak cukup memberikan ruang bagi umat Islam sebagai kelompok mayoritas di negeri ini untuk mengartikulasikan berbagai kepentingannya secara bebas. Namun, wacana penolakan terhadap demokrasi dan sistem pemerintahan, sebagaimana dijelaskan di atas, tidak secara jelas muncul. Pembubaran HTI, misalnya, dirujuk oleh beberapa ulama sebagai justifikasi bahwa wacana khilafah tidak punya prospek untuk ditawarkan di negeri ini.

Namun, hal tersebut bukan berarti bahwa wacana *khilafah* dan perubahan bentuk negara sama sekali mati. Diskursus tersebut tetap berkembang di Makassar dengan format dan *tone* yang berbeda. Respon beberapa ulama menunjukkan bahwa mereka menahan diri untuk tidak mewacanakan *khilafah* lebih karena sikap keputusasaan mereka sebab diskusi tentang perubahan bentuk begara dan sejenisnya sudah menemui jalan buntu. Pernyataan ulama S (laki-laki), misalnya, menyatakan berikut ini.

> "…Apa yang salah dengan *khilafah*? Memangnya melanggar aturan al-Quran kalau saya bicara khilafah. Kan itu ada di Quran… Masalahnya orang sudah terlanjur negatif dengan kata-kata *khilafah*"

Sulit berkembangnya wacana formalisasi sistem pemerintahan Islam pada level nasional membaut para ulama yang prokhilafah terlihat mengambil momentum menguatnya

isu otonomi daerah sebagai momentum untuk memengaruhi sistem politik dan pemerintahan di tingkat lokal melalui impelemntasi perda-perda Syariah. Hal ini terlihat pada respon para ulama Makassar, dimana mereka menolak gagasan Darul Islam yang secara terbuka berupaya menegakkan syariat Islam melalui pemisahan diri dari negara dengan mendirikan Negara Islam. Dalam hal ini terlihat jeals bahwa mereka tidak tertarik lagi mewacanakan sistem *khilafah* pada level nasional. Namun, beberapa ulama yang menjadi informan dalam penelitian ini mendukung Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) di Sulawesi Selatan. Ulama S (laki-laki), misalnya, yang secara terbuka mendukung KPPSI dan penerapan Perda Syariah, namun dia menolak dikaitkan dengan gerakan Darul Islam dan sejenisnya.

> "...KPPSI itu beda dengan DI-TII. Orang salah paham tentang KPPSI karena puteranya Kahar Mudzakkar ada di situ. Tidak ada kita menolak Pancasila atau NKRI. Kita mendorong penerapan syariat Islam di Sulsel. Apa salahnya? Kalau umat Islam ingin menerapkan syariat Islam kenapa jadi salah?"

Oleh karena itu, bisa dipahami bila besarnya dukungan terhadap KPPSI ini memunculkan kekhawatiran yang semakin kuat bahwa prospek munculnya gerakan Islamisme di Makassar, dan Sulawesi Selatan pada umumnya, perlu diwaspadai (Mujiburrahman 2013). Keberhasilan KPPSI dalam mempromosikan Islamisme di Makassar sendiri dapat dilihat dari keberhasilan pembentukan beberapa Perda Syariat, seperti Perda Kota No.2/2003 tentang Zakat Profesi, Infaq, dan Shadaqah, Perda Kota Makassar No. 5/2006 tentang Zakat serta Perda terkait lainnya. Hal ini mengkonfirmasi bahwa menguatnya gerakan Islamisme di Makassar benar-benar nyata.

Data hasil wawancara memperlihatkan bahwa mimpi menjadikan Sulawesi Selatan sebagai Serambi Madinah tetap bergaung tidak hanya di kalangan masyarakat awam, namun juga di kalangan ulama. Meskipun demikian, pernyatan beberapa ulama mengisyaratkan bahwa mereka sadar

bahwa cita-cita tersebut meniscayakan kerja kolektif dengan melibatkan berbagai eleman masyarakat. Pernyatan ulama H (laki-laki), misalnya, mengisyaratkan hal ini.

> "Sulsel ini memang serambi Madinah, itu diakui oleh orang pusat juga sebenarnya. Itu cita-cita masyarakat umum di sini sebenarnya. Tapi memang perlu kerja keras untuk sampai pada hal itu. Situasi politik kadang tidak mendukung kita bicara hal ini, apalagi masa-masa pilpres seperti ini."

Kenyataan ini juga disadari oleh para tokoh KPPSI, dimana mereka sadar bahwa mereka membutuhkan dukungan politik yang kuat baik di level lokal maupun nasional dalam rangka implementasi agenda politik mereka. Oleh karenanya, langkah-langkah pragmatis terlihat ditempuh oleh para tokoh KPPSI demi mendapatkan dukungan tersebut. Aziz Kahar, misalnya, merasa perlu menegaskan bahwa KPPSI menempuh jalur yang berbeda dengan ayahnya, Kahar Muzakkar, dimana dia tidak akan menempuh jalur kekuatan militer untuk penerapan Syariah islam di Sulsel (Mujiburrahman 2008).

Langkah-langkah pragmatis ini terlihat juga diambil oleh kelompok Islamis di hampir seluruh wilayah di Indonesia. Sebagaimana dijelaskan oleh Bush (2008) bahwa diskursus penerapan Syariah di Indonesia sendiri tidak selalu identik dengan partai Islam atau kelompok Islamis. Beberapa studi menggarisbawahi bahwa realitas kuatnya diskursus Islamisme di kalangan masyarakat Muslim Indonesia ini sudah lama dimanfaatkan sebagai komoditas politik untuk meraih kekuasaan. Wacana *khilafah* dan penerapan syariat Islam menjadi isu penting yang dipakai oleh partai politik, tidak terkecuali partai politik Islam, untuk memperebutkan suara masyarakat Muslim di Indonesia. Banyak politisi dari partai sekuler yang mengusung platform penerapan Syariat Islam dengan beragam alasan. Beberapa dari mereka melihat wacana penerapan Syariat Islam cukup strategis untuk menarik simpati pendukung, sementara beberapa dari mereka mewacanakan penerapan peraturan berbasis Syariat Islam semata-mata untuk mengalihkan perhatian masyarakat dari beberapa isu lain,

termasuk isu korupsi yang melibatkan mereka (Bush 2008, 187; Mujiburrahman 2013, 166).

Dari Formalisasi ke Substansi

Beberapa penelitian menyebutkan bahwa dalam kasus Indonesia kelompok radikal Islam cenderung tidak memilih jalur partai politik untuk memperjuangkan gagasan dan pandangan mereka, karena persepsi bahwa keterlibatan mereka dalam partai politik sama halnya dengan melegitimasi sistem demokrasi yang mereka tentang (Hilmy 2010). Dalam hal ini mereka lebih memilih jalur media sosial, selebaran, halaqah, dan pendekatan alternatif lain. Dengan alasan ini pula, kelompok radikal ini tidak cukup antusias untuk ikut mendukung pembentukan perda-perda Syariah dan sejenisnya (Crouch 2009).

Pola ini tidak sepenuhnya terkonfirmasi oleh data persepsi ulama di Makassar, dimana beberapa ulama yang condong pada pandangan antisistem tidak mengindikasikan keengganan atau penolakan mereka untuk berjuang melalui partai politik dan parlemen. Beberapa dari mereka bahkan memandang perjuangan 'intra parlementer' (Hilmy 2015) sebagai pilihan paling strategis, seperti terlihat pada petikan wawancara dengan ulama S (laki-laki) berikut.

Informan: Kalau ada orang yang saat ini masih ngotot ingin khilafah atau ganti Pancasila dan UUD itu artinya tidak cerdas. Kayak HTI itu, itu bunuh diri dan mati betul kan? Dalam sistem politik yang ada sekarang ini, sistem masyarakat yang kita lihat sekarang ini tidak mungkin memperjuangkan penegakan syariat Islam di Indonesia dengan mengganti Pancasila dan undang-undang (UUD 45). Saya ingin syariat Islam diberlakukan di Indonesia terus terang saja. Saudara ingin syariat Islam tidak? Tapi saya tidak akan ikut-ikutan teriak ganti Pancasila. Itu orang yang tidak cerdas, tidak mikir. Kalau teriak ganti presiden saya ikut.

Peneliti : Tapi maaf dalam isian survei kemarin Bapak menjawab setuju bahwa Pancasila merupakan ideologi paling tepat di Indonesia (pertanyaan No.9 dan 15).

Informan: Iya, karena menurut saya Pancasila saat ini tidak mungkin diganti.

Peneliti : Maaf, apakah artinya kalau, seandainya lah, kalau ada kemungkinan mengganti Pancasila bapak akan ikut atau setuju kalau Pancasila diganti?

Informan: Pancasila kan bukan Quran mas, masak tidak bisa diganti kan? Tapi gini, seperti saya bilang tadi saya tidak melihat bahwa mengganti Pancasila itu gagasan orang cerdas untuk saat ini.

Peneliti : Terus kalau boleh tahu kira-kira langkah apa yg kira-kira cerdas untuk mewujudkan syariat Islam?

Informan: Ya masuk dan kuasai DPR yang bikin aturan dan undang-undang. Pancasila itu bisa diterjemahkan apa saja. Soekarno aja bisa menjadikan Pancasila sebagai komunis, mengapa orang Islam tidak bisa menjadikan Pancasila sebagai syariat Islam?"

Namun, keputusasaan terhadap kegagalan perjuangan melalui politik dan parlemen dalam bentuk formalisasi syariat Islam membuat beberapa kelompok memilih jalur alternatif dengan menghindari gesekan dengan sistem politik dan kenegaraan. Mereka berpandangan bahwa sistem negara Islam secara otomatis akan terwujud bila masyarakat Muslim telah sadar dan bersepakat menginginkan sistem kehidupan kebangsaan yang islami. Dalam hal ini, cara persuasif 'mengislamkan' secara kaffah masyarakat Muslim menjadi jalan yang paling efektif untk ditempuh, yakni dengan cara memengaruhi pemikiran dan ideologi masing-masing anggota masyarakat tanpa harus bergesekan dengan aparatus politik/negara.

Dalam hal ini, beberapa ulama mengambil jalan lain dalam upayanya mewacanakan sistem pemerintahan Islam, yakni dengan lebih fokus pada aspek substansi penegakan syariat Islam di masyarakat daripada formalisasi syariat Islam lewat instrumen negara. Perubahan karakter dan gaya hidup yang

Islami dipandang lebih penting dalam rangka penegakan syariat Islam daripada perubahan sistem.

> "Kalau Muslimnya hidup secara islami, punya semangat Islam yang tinggi, mau berjuang demi Islam, maka otomatis Syariat Islam akan tegak di Sulsel. Percuma ngotot bikin Perda Syariah kalau masyarakat hidupnya jauh dari nilai dan ajaran Islam."

Wahdah Islmaiyah (WI) merupakan salah satu organisasi di Makassar yang terlihat memilih jalur alternatif ini. Tuduhan yang pernah menerpa organisasi ini sebagai bagian dari jaringan ISIS membuat kelompok ini terlihat sangat berhati-hati dalam melakukan gerakan dakwahnya dengan menghindari gesekan dengan aparatus politik.

> "*Wahdah Islamiyah* itu sebenarnya mengajarkan Wahabi yang sangat sempit pandangannya. Dia berpikir bahwa yang berbeda dengan mereka adalah kafir. Maka muncul dan marak takfir.... *Wahdah* [Islamiyah] kena musibah karena mereka terindikasi sebagai bagian yang memiliki relasi dengan jaringan terorisme. Siaran Metro TV misalnya dengan jelas mengaitkan wahdah dengan jaringan terorisme.... kita lakukan tabayun, kita berikan mereka hak jawab..."

Meskipun WI tidak terlihat ingin melibatkan diri dalam diskusi politik di Makassar maupun Sulawesi Selatan pada umumnya, namun pengaruh politik dari gerakan ini terlihat sangat nyata, dimana militansi pengikut dan simpatisan WI terlihat di hampir semua lapisan masyarakat. WI memilih jalur dakwah pendidikan dan sosial kemasyarakatan yang secara tidak langsung menjadi wadah kaderisasi gerakan mereka di masayarakat. Meskipun langkah dakwah yang diambil oleh WI ini tidak bisa serta merta disimpulkan sebagai bentuk '*democracy trap*' (Fuller 1992), namun indikasi ke arah tersebut cukup kuat.

Secara institusi, WI memang tidak memiliki program atau kebijakan terkait upaya formalisasi syariat Islam di Sulawesi Selatan. Namun, keterlibatan tokoh dan anggota WI dalam KPPSI mengindikasikan bahwa agenda ke arah formalisasi syariah Islam cukup kuat dalam organisasi ini (Tajuddin 2013,

221). Tidak menutup kemungkinan bahwa pada akhirnya ketika fondasi Islamisme sudah kuat mereka bisa merebut kekuasaan dengan mudah karena dalam konteks demokrasi yang ada sekarang ini kebijakan negara lebih mengikuti aspirasi atau keinginan mayoritas publik.

Dalam hal ini, WI menggunakan peluang yang dibuka oleh sistem demokrasi untuk menyebarkan ideologi Islamisme yang mereka usung. Upaya merebut pengaruh referensi keagamaan di masyarakat Makassar merupakan langkah serius yang terlihat pada gerakan WI. Pengaruh dakwah WI sangat nyata tersebar melalui beragai media baik cetak maupun online. Kader dakwah WI juga secara aktif ditugaskan di lapangan melalui forum-forum di sekolah, kampus, dan forum-forum lainnya (Tajuddin 2013). Pengaruh referensi dakwah WI ini dirasakan sangat nyata, terutama di kalangan kelompok usia muda, seperti disinyalir oleh salah seorang ulama muda A (laki-laki) berikut.

> "...Pengaruh ajaran Wahdah [Islamiyah] dan sejenisnya itu nyata sekali di kalangan remaja terutama. Mereka kan nyari informasi di internet dan media-media yang ulama-ulama besar tidak bisa menyediakan. Mereka *browsing*, asal buka saja tidak ada kontrol itu media Wahdah atau bukan."

Branding Antagonis menjadi Protagonis

Sebagaimana dijelaskan di atas, ada indikasi bahwa sulitnya menolak konotasi yang kuat antara gerakan Islamisme di Makassar dengan jaringan terorisme membuat para ulama pendukung paham radikal merasa perlu menempuh jalan alternatif yang lebih produktif untuk mengekspresikan gagasannya di ruang publik. Beberapa ulama secara tegas mengekspresikan keberatannya dicap sebagai kelompok radikal dan eksklusif, meskipun secara terbuka mereka mengemukakan sikap diskiriminatifnya terhadap kelompok lain, terutama kelompok minoritas.

Beberapa ulama secara terbuka mengemukanan sikap diskriminatifnya terhadap kelompok minoritas, baik Muslim

maupun non-Muslim. Namun, mereka menyadari bahwa label sebagai organisasi radikal tidak bisa dihindari, dimana hal tersebut cenderung merugikan paham dan gerakan mereka. Oleh karena itu, mereka menyadari perlunya melakukan *branding* ulang atas paham dan *image* organisasinya untuk menghindari stigma buruk. Ulama S (laki-laki) yang memang sering dikategorikan sebagai bagian dari kelompok radikal menyadari betul akan hal ini.

> "Kita perlu menghilangkan anggapan orang bahwa kita radikal dan diskriminatif. Apa yang kita lakukan itu adalah bentuk ijtihad nyata membela Islam dari serangan yang datang dari sana sini yang tidak disadari. Kita sudah dicap buruk itu, sebagai pengacau dan lain-lain, tapi lambat laun masyarakat paham, kita beri penjelasan bahwa kitalah yang membela Islam dengan tindakan nyata."

Di sisi lain, ketakutan akan label sebagai *public* atau *state enemy* karena menolak sistem mendorong kelompok-kelompok tertentu untuk membingkai kampanye antisistem dan kekerasan mereka dengan pendekatan yang lebih halus. Pola umum yang dipakai antara lain dengan upaya mengidentikkan Hak Asasi Manusia (HAM) dengan Amerika, Israel, dan negara-negara Barat lain yang memusuhi Islam, mengekspose diskriminasi terhadap minoritas Muslim di berbagai negara, atau upaya mengasosiasikan demokrasi dengan masalah moralitas seperti seks bebas, minuman keras, dan obat-obatan terlarang dan lain sebagainya (Hilmy 2015, 414).

Pergeseran Peran dan Akses Ulama Perempuan

Berbeda halnya dengan hasil penelitian ini di beberapa kota lain, dalam konteks Makassar isu kesetaraan gender dalam konteks kehidupan sosial dan politik sebenarnya relatif tidak muncul sebagai isu yang signifikan untuk didiskusikan. Data hasil survei dan wawancara tidak ada indikasi sikap diskriminatif di kalangan ulama terhadap peran perempuan di ranah sosial dan politik. Wacana penolakan terhadap kepemimpinan perempuan pun sebenarnya tidak menjadi isu sentral. Namun,

hal itu menjadi menarik untuk didiskusikan karena indikasi penolakan terhadap peran perempuan justru muncul dalam konteks partisipasi mereka dalam kehidupan keagamaan di masyarakat, lebih spesifik lagi peran mereka sebagai pemimpin dalam kegiatan keagamaan di masyarakat. Data hasil wawancara menggambarkan munculnya batasan-batasan baru yang lebih *rigid* terhadap akses dan peran perempuan sebagai ulama atau pemuka agama di masyarakat Makassar.

Dari tiga informan perempuan dalam penelitian ini, semuanya melihat isu pembatasan akses dan peran ulama perempuan perlu disikapi secara serius. Meski isu ini belum sampai pada level yang menghawatirkan, namun ada potensi isu ini akan berkembang pada level yang lebih serius di kemudian hari, sebagaimana dinyatakan oleh ulama Z (perempuan) sebagai berikut.

> "Semakin sulit bagi dai perempuan untuk ceramah di masjid dan pengajian-pengajian umum. Banyak masjid yang takmirnya sekarang itu didominasi orang-orang XX... Saya itu penceramah rutin di masjid provinsi, sudah bertahun-tahun saya menjadi dai wanita di masjid, tidak pernah ada masalah... Sekarang mulai dipermasalahkan karena saya wanita dan jamaahnya campur laki-laki dan perempuan. Saya kira harus ada upaya agar larangan dai perempuan itu jangan sampai diberlakukan, tapi kita tidak tahu kayak apa Makassar ini ke depan."

Hal senada juga disampaikan oleh ulama D (perempuan).

> "...Saya ada ceramah rutin di beberapa masjid, pengajian ibu-ibu sebenarnya, tapi banyak bapak-bapak yang ikut. Pernah saya ceramah di masjid kecil dekat tempat saya, rutin itu pengajian ibu-ibu. Saya kaget waktu saya dipanggil oleh MC untuk maju tiba-tiba ada bapak-bapak takmir yang mengambil mic itu dan bicara di pengeras menyuruh panitia untuk memasang tirai untuk saya, karena saya harus ceramah dari balik tirai. Saya bilang mengapa harus pakai tirai? Dia bilang karena ada bapak-bapak yang hadir dan saya ceramah di tempat terbuka tidak pakai cadar... saya kaget juga ternyata masjid itu sudah dikuasai wahdah sekarang takmirnya."

Sejauh ini, tidak ada cukup data yang bisa menjelaskan faktor yang menyebabkan peran perempuan sebagai pemimpin agama di Makassar lebih dipersoalkan dari pada peran mereka di bidang yang lain, termasuk peran mereka di ranah politik. Namun, kondisi ini menyiratkan bahwa otoritas agama di kalangan masyarakat Makassar sangat penting. Menjadi tokoh yang memiliki otoritas dan legitimasi teologis bisa jadi lebih penting daripada posisi sebagai pemimpin yang sekedar memiliki otoritas politik dan teritorial.

Dalam kenyataannya, sebutan *gurutta* sendiri tidak lazim diberikan kepada ulama perempuan di Sulawesi Selatan, terlepas dari kapasitas dan kompetensi ulama perempuan tersebut. Sejauh penelusuran peneliti, hanya ada satu tokoh perempuan yang dipanggil dengan sebutan *gurutta*, yakni Sitti Aminah Adnan dari Pesantren As'adiyah. Namun, panggilan *gurutta* terhadap dia hanya terbatas di kalangan murid-muridnya bukan oleh masyarakat secara luas (Halim 2015, 235).

Toleransi Intraagama dan Antaragama

Dalam konteks Indonesia, penting kiranya untuk memisahkan antara nilai-nilai dan prinsip toleransi dan nilai-nilai liberal (Menchik 2016). Kenyataan bahwa menjadi Muslim toleran di Indonesia tidak identik dengan bentuk penerimaan terhadap nilai-nilai liberal. Menjadi karakter tersendiri bagi Muslim dan organisasi Islam di Indonesia bahwa pandangan teologi yang mereka anut tidak bisa menentukan pandangan dan perilakunya terkait toleransi. Mereka mungkin bersikap toleran terhadap kelompok minoritas tertentu, tetapi tidak dengan kelompok yang lain, atau mereka bertoleran dalam konteks tertentu, tetapi tidak bertoleran dalam konteks yang lain (Menchik 2016, 32).

Toleransi dalam penelitian ini didefinisikan terbatas dalam konteks toleransi beragama, dimana toleransi didefiniskan secara sederhana sebagai bentuk sikap dan perilaku seseorang dalam menerima perbedaan agama dan keyakinan dalam konteks kehidupan bermasyarakat. Sikap toleran sendiri lebih

menekankan pada bentuk penerimaan pada keyakinan lain, termasuk di dalamnya perbedaan paham *intra-religion* atau antara kelompok dalam satu rumpun agama (Woolf & Hulsizer 2002). Toleransi menekankan adanya sebuah level (*degree*), dimana seseorang sampai pada posisi menerima sesuatu yang pada dasarnya berbeda dengan keyakinannya atau level dimana seseorang memahami dan menerima bahwa dirinya berbeda dengan pihak lain tanpa terjebak memberi penilaian dan atribut mana yang lebih baik, keyakinan dia sendiri, atau keyakinan orang lain (Walt 2014).

Sikap toleransi yang ditunjukkan oleh sebagian besar ulama Makassar lebih condong ke arah toleransi pragmatis (*pragmatic tolerance*), di mana sikap menerima perbedaan tersebut semata-mata untuk kepentingan menjaga stabilitas (Menchik 2016, 130). Secara umum, baik data survei maupun wawancara menunjukkan level toleransi yang cukup tinggi di kalangan ulama Makassar, baik toleransi terhadap kelompok non-Islam maupun kelompok Islam yang memiliki pandangan berbeda. Namun, khusus terkait eksistensi kelompok Syiah, ada pandangan dan sikap yang secara umum negatif di kalangan ulama Makassar, terlepas dari *background* organisasi keagamaan dan karakteristik pemikiran para ulama tersebut. Dibandingkan dengan wilayah lain, terlihat ada indikasi bahwa penolakan terhadap kelompok Syiah di Makassar lebih kuat daripada wilayah yang lain. Keberadaan organisasi yang secara spesifik menolak Syiah, seperti Laskar Pemburu Aliran Sesat (LPAS) atau Aliansi nasional Anti Syiah Makassar, menunjukkan penolakan terhadap kelompok ini lebih keras dibandingkan penolakan ulama terhadap kelompok minoritas lain seperti Ahmadiyah. Pernyataan ulama S (laki-laki) menggambarkan sikap tersebut.

> "Kita hanya fokus Syiah karena (Syiah) itu gerakan internasional yang massif. Di sini sudah merasuk ke perguruan tinggi. Ada bukunya, ada forum-forumnya.... Ada yang bilang Syiah itu seperti kodok, selalu melompat, kalau tidak melompat itu hanya karena lihat-lihat situasi. Kalau mereka tidak berdakwah

itu hanya *taqiyyah* saja... Kita keras menentang Syiah karena mereka melaknat sahabat... Beda dengan Ahmadiyah, mereka tidak membuka front seperti Syiah."

Beberapa ulama yang tergolong dalam kelompok progresif dan inklusif pun tidak secara paralel menunjukkan sikap inklusif mereka ketika berbicara tentang Syiah, dimana mereka terlihat jelas bersikap diskriminatif terhadap kelompok ini. Namun, data terkait hal ini yang didapat dari survei maupun wawancara sangat terbatas sehingga untuk mendiskusikan lebih lanjut perlu kiranya upaya pencarian data lanjutan.

Kesimpulan

Secara umum terdapat sedikit perbedaan data terkait persepsi dan pandangan ulama Makassar tentang format negara-bangsa antara data survei dan data interview penelitian ini. Hasil survei menunjukkan bahwa tidak satu pun ulama di Makassar yang berpartisipasi dalam penelitian ini teridentifikasi memiliki pandangan antisistem atau menolak sistem negara-bangsa. Namun, data hasil interview menunjukkan hasil yang sedikit berbeda, dimana terdapat variasi temuan terkait karakteristik dan pandangan ulama yang lebih beragam yang tidak teridentifikasi dalam hasil survei.

Hasil interview mengindikasikan adanya bentuk fragmentasi dalam penerimaan ulama terhadap sistem negara-bangsa, dimana mereka menerima sistem pada aspek tertentu, namun mereka menolak aspek lain dari sistem yang ada, sementara sebagian yang lain menerima sistem secara bersyarat (*conditional acceptance*). Beberapa ulama bahkan mengindikasikan dalam interview bahwa secara substansi mereka antisistem, namun mereka menerima sistem negara-bangsa dan demokrasi semata-mata karena mereka tidak melihat ada kemungkinan dan peluang untuk menolak atau melawan. Dengan kata lain, beberapa ulama menunjukkan sikap menahan diri untuk tidak mewacanakan sistem negara yang berbeda, termasuk *khilafah,* lebih dikarenakan sikap keputusasaan mereka karena mereka

melihat bahwa diskusi tentang perubahan bentuk negara dan sejenisnya sudah menemui jalan buntu.

Sulitnya perkembangan wacana formalisasi sistem pemerintahan Islam pada level nasional membuat para ulama yang prokhilafah terlihat mengambil momentum menguatnya isu otonomi daerah dengan memengaruhi sistem politik dan pemerintahan di tingkat lokal melalui impelementasi perda-perda Syariah. Mimpi menjadikan Sulawesi Selatan sebagai Serambi Madinah tetap bergaung tidak hanya di kalangan masyarakat awam, namun juga di kalangan ulama. Oleh karena itu, besarnya dukungan terhadap KPPSI secara tidak langsung memunculkan kekhawatiran yang semakin kuat bahwa prospek munculnya gerakan Islamisme di Makassar, dan Sulawesi Selatan pada umumnya, perlu diwaspadai.

Isu diskrimnasi muncul di kalangan ulama Makassar bukan pada kelompok minoritas non-Muslim, namun lebih pada kelompok Islam minoritas seperti Syiah dan Ahmadiyah. Dalam hal ini, data menunjukkan bahwa diskriminasi terhadap Syiah cenderung lebih keras bila dibandingkan dengan diskriminasi yang diterima kelompok Islam minoritas yang lain. Terkait isu gender, sangat menarik untuk didiskusikan karena indikasi penolakan terhadap peran perempuan tidak muncul dalam konteks peran perempuan di ranah politik, sebagaimana yang terjadi di wilayah lain. Diskriminasi terhadap perempuan justru muncul dalam konteks partisipasi mereka sebagai tokoh dan pemuka agama. Batasan-batasan mulai dirasakan oleh beberapa ulama perempuan yang berpartisipasi dalam penelitian ini. Sebutan *gurutta* sendiri memang tidak lazim diberikan kepada ulama perempuan di Makassar.

Kondisi penerimaan ulama terhadap sistem negara-bangsa di Makassar ini lebih lanjut menegaskan bahwa dalam kenyataannya perdebatan terkait hubungan antara Islam (*dīn*) dan negara (*daulah*) di kalangan masyarakat Muslim di Indonesia masih belum terselesaikan. Dialektika terkait isu tersebut secara konstan berkembang dan tidak akan pernah

berhenti. Wacana bahwa khilafah dan syariat Islam adalah solusi semakin populer seiring dengan maraknya kritik bahwa sistem politik Barat dinilai gagal menawarkan kesejahteraan dalam tatanan sosial-politik Indonesia dan dunia pada umumnya.

Daftar Pustaka

Ali, Muhammad. 2011. "Muslim Diversity: Islam and Local Tradition in Java and Sulawesi, Indonesia," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 1 (1): 1-35.

Ahmad, Irfan. 2017. "Religion as Critique: Islamic Critical Thinking from Mecca to the Marketplace," dalam Carl W . Ernst & Bruce B. Lawrence (Eds) *Islamic Civilization and Muslim Networks*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Bertrand, Jacques. 2004. *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge. New York: Cambridge University Press.

Burhani, Ahmad Najib. 2014. "Hating the Ahmadiyya: The Place of 'Heretics' in Contemporary Indonesian Muslim Society," *Contemporary Islam* 8 (2): 133-152.

Bush, Robin. 2008. "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symtom?" dalam *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, diedit oleh Greg Fealy dan Sally White. Singapore: ISEAS, 174-191.

Chaplin, C. 2014. "Imagining the Land of the Two Holy Mosques: The Social and Doctrinal Importance of Saudi Arabia in Indonesian Salafi Discourse." *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies* 7(2): 217-236.

Crouch, Melissa. 2009. "Religious Regulations in Indonesia: Failing Vulnerable Groups," *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 43(2).

Elson, Robert. 2010. " Nationalism, Islam, 'Secularism' and the State in Contemporary Indonesia." *Australian Journal of International Affairs* 64(3): 328–343.

Feener, R. M. 2014. "Muslim Religious Authority in Modern Asia Established Patterns and Evolving Profiles." *Asian Journal of Social Science* 42 (5): 501-516.

Formichi, Chiara. 2010. "Pan-Islam and Religious Nationalism: The Case of Kartosuwiryo and Negara Islam Indonesia." *Indonesia* 90: 125 – 146.

Fuller, Graham E. 1992. *The Democracy Trap: The Perils of the Post-Cold War World*, Boston: Dutton.

Gunaratna, Rohan. 2002. *Inside Al Qaeda: Global Network of Terror*. New York: Columbia University Press.

Halim, Wahyuddin. 2012. "Returning to Sengkang." *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 46 (2): 177–185.

———. 2015. "As'adiyah Traditions: The Construction and Reproduction of Religious Authority in Contemporary South Sulawesi." Canberra: The Australian National University, PhD. Thesis.

Hasan, Noorhaidi. 2006. *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post New Order Indonesia.* Cornell: SEAP, Cornel University Press.

Hefner, Robert. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia.* Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Hidayah, Laily. 2013. "Civil Society dan Kearifan Lokal dalam Pencegahan Radikalisme dan Terorisme di Sulawesi Selatan." *BNPT-Policy Brief.*

Hilmy, Masdar. 2015. "Radikalisme Agama dan Politik Demokrasi di Indonesia Pasca-Orde Baru." *Miqat* 39 (2): 407-425.

Ichwan, Moch Nur. 2013. "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy." dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn',* diedit oleh Martin van Bruinessen. Singapore: ISEAS, 60-104.

Juhanis, Hamdan. 2006. *The Struggle for Formalist Islam in South Sulawesi: From Darul Islam (DI) to Komite*

Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI). Canberra: Faculty of Asian Studies, Australian National University, Ph.D. thesis.

Kailani, Najib. 2018. "Preachers-*cum*-Trainers: The Promoters of Market Islam in Urban Indonesia," dalam *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*, diedit oleh Norshahril Saat. Singapore: ISEAS, 164-191.

Karim, Syahrir. 2011. "Memahami Fenomena Islamisme di Sulawesi Selatan." *Sulesana* 6(2): 179-191.

Menchik, Jeremy. 2016. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mujani, Saiful. 2007. *Muslim Demokrat, Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-orde Baru*, Jakarta: Gramedia.

Mujiburrahman. 2006. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

———. 2013. "The Struggle of the KPPSI in South Sulawesi." dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*, diedit oleh Martin van Bruinessen. Singapore: ISEAS- Yusof Ishak Institute.

Pelras, Christian. 2001. "Religion, Tradition and the Dynamics of Islamisation in South Sulawesi." dalam *The Propagation of Islam in the Indonesian-Malay Archipelago.* Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute.

Ras Burhani, Danawir. 1984. *Sejarah Perkembangan Pendidikan di Sulawesi Selatan.* Ujung Pandang: IAIN Alauddin.

Said, Nurman. 2010. "Genealogi Pemikiran Islam Ulama Bugis." *Jurnal Al-Fikr* 14 (2).

Tajuddin, Muhammad Saleh. 2013. "Pemikiran dan Gerakan Politik Organisasi Wahdah Islamiyah (Wi) di Sulawesi Selatan." *Al Fikr* 17(1): 215-230.

Turner, Bryan S. 2007. "Religious Authority and the New Media." *Theory, Culture and Society* 24 (2): 117-134.

Zaman, Muhammad Qasim. 2009. "The Ulama and Contestations on Religious Authority," dalam *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, diedit oleh Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen. Edinburg: Edinburg University Press.

ULAMA DI KOTA-KOTA ISLAM ARUS UTAMA:

Moderatisme, Etnonasionalisme, dan Problem Kewargaan

ULAMA, NEGARA-BANGSA, DAN ETNONASIONALISME RELIGIUS:
Kasus Banda Aceh

Moch Nur Ichwan

Bangsa biasanya adalah fenomena kompleks yang dibentuk oleh faktor kesamaan sejarah, budaya, dan bahasa. Namun, dalam konteks Indonesia, "bangsa" itu adalah kesepakatan yang muncul karena adanya kesamaan sejarah dan politik (dijajah), walaupun berbeda-beda dalam etnik, budaya, dan bahasa, untuk menjadi bangsa Indonesia. Lalu, lahirlah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Di antara kesepakatan itu adalah bahwa Indonesia bukanlah negara sekuler dan bukan pula negara agama. Namun, *imagined community* (Anderson 1983) atau *imagined nation state* ini dalam perjalanannya tergantung pada dinamika politik, sosial, budaya, ekonomi yang ada. Proses menjadi Indonesia pun berbeda antara daerah satu dan yang lainnya. Oleh karena itu, angan-angan menjadi bangsa Indonesia pun tidak sama antara satu daerah dan lainnya, walaupun Jawa cenderung menghegemoni. Di antara yang berbeda itu adalah Aceh. Aceh bukan hanya berpenduduk mayoritas Muslim (98%), dan mempunyai sejarah panjang kesultanan Islam, dari setidaknya abad ke-12 sampai awal abad ke-20, namun juga secara kultural dan ideologis menjadikan Islam sebagai identitas sehingga asosiasi kesadaran yang terbentuk adalah bahwa Aceh adalah Islam. Pada masa kolonial Belanda dan Jepang pun masyarakat Aceh tidak pernah merasa takluk secara religio-ideologis.

Angan-angan Aceh tentang menjadi Indonesia juga berbeda. Bergabungnya Aceh kepada republik bukan tanpa reservasi. Terdapat fatwa ulama besar Aceh pada masa awal kemerdekaan untuk menggabungkan Aceh kepada Republik Indonesia. Ada prasyarat yang diberikan oleh ulama Aceh saat itu, melalui Daud Beureueh, yakni diperkenankan menerapkan syariat Islam. Jadi, angan-angan Aceh tentang bangsa Indonesia adalah "Indonesia dengan syariat Islam di Aceh". Kesepakatan Soekarno atas persyaratan itulah yang membuat ulama dan masyarakat Aceh mendonasikan perhiasan dan uang untuk membeli pesawat komersial pertama, dan konon emas di puncak monas. Saat prasyarat penerapan syariat Islam itu diingkari Jakarta, dan bahkan Aceh kemudian dimasukkan dalam wilayah Sumatera Utara, maka pemberontakan Darul Islam (DI) yang dipimpin oleh Daud Beureueh tidak terelakkan. Pemberontakan itu memakan waktu hampir sepuluh tahun, walau ada jeda di dalamnya (1953-1962). Namun, pemberontakan itu tidak dalam rangka melepaskan Aceh dari Indonesia, tetapi menjadikan Indonesia sebagai negara Islam. Gerakan ini adalah bagian dari gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) yang dipimpin oleh Sekarmaji Kartosuwiryo. Daud Beureueh mengubah kesadaran Islam menjadi gerakan Islamis. Pemberontakan kedua muncul pada masa Orde Baru, yakni Gerakan Aceh Merdeka (GAM) yang dipimpin oleh Hasan Tiro, yang dipicu oleh ketidakadilan ekonomi (1976-2005). Awalnya gerakan ini mengklaim sebagai kelanjutan dari DI yang berideologi Islamisme, tetapi kemudian bergeser ke etnonasionalisme, sejalan dengan upaya mendapatkan dukungan internasional. Segera setelah tumbangnya Orde Baru pun muncul gerakan rakyat menuntut referendum, menyusul keberhasilan Timor Timur memisahkan diri dari Indonesia.

Setelah 50 tahun lebih merdeka, dan setelah konflik berdarah yang sekian lama sebagaimana di atas, pemerintah pusat memberikan hak keistimewaan kepada Aceh untuk menerapkan syariat Islam secara resmi, legal, dan konstitusional.

Ini adalah upaya maksimal yang dapat berikan Jakarta di luar opsi kemerdekaan, sebagaimana dituntut GAM, ataupun referendum, yang dituntut banyak gerakan masyarakat sipil segera setelah Soeharto tumbang. Seluruh sejarah hubungan Aceh dan Jakarta, yang lebih banyak konfliknya daripada damai, adalah negosiasi panjang menjadi Indonesia dengan menjadikan Aceh sebagai "Nanggroe Aceh Darussalam" yang secara lokal diterjemahkan menjadi "nanggroe syari'ah" (negeri syariah). Di samping politisi dan rakyat luas, posisi ulama dalam perjuangan dan negosiasi menjadi "nanggroe syari'ah dalam bingkai NKRI" tidak dapat dipungkiri. Oleh karena itu, setelah hampir 20 tahun penerapan syariah di Aceh, persepsi ulama atau tokoh keagamaan tentang negara-bangsa menjadi penting untuk diketahui, karena ini juga merefleksikan dinamika negara-bangsa Indonesia saat ini dan mendatang.

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji ulama dalam masyarakat urban Banda Aceh, Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, dan persepsi mereka tentang konsep negara-bangsa dan isu-isu turunannya. Isu-isu turunan itu adalah: 1) anti-kekerasan; 2) prosistem; 3) toleransi; dan 4) pro-kewargaan (*citizenship*). Isu-isu ini dipergunakan sebagai dimensi-dimensi untuk menilai persepsi ulama terhadap konsep negara-bangsa. Dalam penelitian ini, yang dimaksud ulama adalah tokoh keagamaan Islam yang dianggap sebagai ulama oleh komunitasnya, meskipun oleh komunitas lain belum tentu dianggap sebagai ulama, terutama yang berafiliasi kepada —salah satu atau beberapa— *dayah*, majelis taklim, organisasi atau pun gerakan keagamaan tertentu, yang berdomisili di Banda Aceh, atau yang pusat kegiatannya di Banda Aceh. Oleh karena itu, ulama yang di luar kategori ini tidak termasuk dalam cakupan penelitian ini.[1] Adapun Negara-bangsa adalah konsep negara modern berdaulat, yang dibedakan dari negara global (khilafah), yang warganya disatukan oleh faktor-faktor

1 Definisi generik yang memasukkan pengertian semua Muslim cerdik pandai, apapun disiplin keilmuannya, seperti sains alam dan sosial, sebagai "ulama", adalah di luar cakupan penelitian ini.

yang menyatukannya sebagai bangsa, seperti dalam konteks Indonesia, kesamaan sejarah, dan kesepakatan membentuk sebuah negara. Penulis beragumen bahwa persepsi ulama Banda Aceh, dan bahkan Aceh secara umum, tentang negara-bangsa sangat dipengaruhi oleh politik syariah pemerintah dalam konsep "nanggroe syari'ah dalam bingkai NKRI" yang merupakan kristalisasi negosiasi yang panjang dan menjadi kanalisasi bagi semangat etnonasionalisme religius ulama Aceh. Dalam konteks ini pula penulis berargumen bahwa rejeksionisme ulama terhadap konsep negara-bangsa, setidaknya sampai saat ini, lebih merupakan fenomena menurun dari tinggi ke rendah, daripada sebaliknya. Namun, konsep "nanggroe syari'ah dalam bingkai NKRI" juga akan merawat angan-angan ideal tentang penerapan sistem politik Islam, namun dalam konteks NKRI, bukan dalam konteks Aceh merdeka. Angan-angan ini pula yang telah, sedang, dan akan terus mengarahkan "ke-*kaffah*-an" penerapan syariat di Aceh di masa mendatang.

Penelitian-penelitian tentang ulama dalam masyarakat Aceh selama ini sebagian besar berfokus pada kajian ulama dayah, gerakan ulama, organisasi ulama, atau ulama secara umum, dan tidak mengkaji persepsi mereka tentang isu-isu tertentu (Amiruddin 2003, 2004; Saby 2005; Walidin dkk. 2006; Suyanta 2008; Nurdin 2019, 2017; Ichwan 2011; Nirzalin 2012; Hafifuddin 2014; Misbah 2016; Shadiqin 2017).[2] Sebagian besar penelitian itu adalah dalam konteks peran ulama dalam penerapan syariat Islam dan kehidupan keagamaan di Aceh, bukan tentang bagaimana persepsi mereka tentang negara-bangsa. Dapat diperkecualikan di sini penelitian-penelitian gerakan separatisme dan radikalisme Islam yang di dalamnya ada keterlibatan ulama sebelum Reformasi, seperti Siegel (1969), van Dijk (1981), Chaidar (1999), Umar dan Chaidar (2006), atau yang spesifik tentang ulama dalam separatisme dan radikalisme Islam pasca-Reformasi, seperti Bustamam-Ahmad dan Amiruddin (2013), yang tentunya merefleksikan

---

2 Penelitian tentang ulama sebelum dekade 2000-an bisa dilihat pada, misalnya, Alfian (1976); Ismuha (1978, 1983); Hasjmy (1997).

penentangan gerakan dan ulama itu terhadap negara -bangsa Republik Indonesia, namun mereka tidak secara spesifik melihat persepsi ulama tentang konsep Negara-bangsa. Di sini *lah* penelitian ini memfokuskan diri dan berupaya menjawab dua pertanyaan: bagaimanakah persepsi ulama Banda Aceh tentang Negara-bangsa dan isu-isu turunannya? Mengapa persepsi seperti itu muncul?

Penelitian ini menggunakan paradigma penelitian pragmatisme yang mengombinasikan antara kuantitatif dan kualitatif (Morgan 2013, 2014), meskipun kemudian lebih ditekankan pada analisis kualitatif untuk mendapatkan penjelasan yang mendalam. Survei dilakukan di kota Banda Aceh, baik terhadap ulama yang tinggal di Banda Aceh, maupun merepresentasikan organisasi atau gerakan yang pusatnya di Banda Aceh dan melakukan banyak aktivitasnya di Banda Aceh, seperti Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) provinsi atau MPU Banda Aceh, atau FPI Banda Aceh, bisa saja pemimpin atau anggotanya tinggal di sekitar Banda Aceh. Adapun gerakan transnasional yang kami survei adalah Syiah, Salafi-Wahabi, dan gerakan Tarbiyah; organisasi Islam nasional antara lain Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), FPI; atau translokal, seperti al-Washliyah dan Perti; atau lokal seperti MPU, Inshafuddin, HUDA, MPTT, dan Tastafi. Penelitian ini adalah bagian dari penelitian nasional tentang ulama dan persepsi mereka tentang Negara-bangsa di 15 kota yang ada di 15 provinsi di Indonesia. Ini adalah penelitian kuantitatif dan kualitatif, dan data diperoleh dengan angket, wawancara mendalam, dan observasi. Survei dengan penyebaran angket dilakukan pada 22 September hingga 4 Oktober 2018.[3] Penulis melakukan fieldwork pada 28 September-9 Oktober 2018. Pemilihan informan dilakukan dengan pengidentifikasian ulama yang berada di Banda Aceh, atau kegiatan utamanya

3 Penelitian ini dibantu oleh Marzi Afriko, dan khusus untuk penyebaran kuesioner dibantu oleh Murni Barus dan Ichsan Maulana, namun penulisan artikel ini dan pertanggungjawabannya sepenuhnya ada pada penulis. Kepada mereka saya ucapkan terima kasih.

di Banda Aceh. Didapatkan 60 ulama yang merupakan representasi dari berbagai organisasi, lembaga, gerakan, atau kelompok keislaman. Dari 60 orang ini diambil 30 ulama secara acak walaupun tetap mempertimbangkan *representativeness*. Representativeness menjadi penting agar masing-masing kelompok ada perwakilannya, termasuk minoritas, dan agar tidak didominasi kelompok tertentu. Untuk mengembangkan analisis kualitatif, dari 30 itu saya mewawancarai secara mendalam 10 orang dengan mempertimbangkan variasi data kuesioner yang mereka isi, dan ditambah lagi wawancara dengan lima ahli tentang ulama Aceh untuk mendapatkan perspektif lebih luas tentang ulama Aceh. Hal ini ditambah dengan pengalaman penulis sebagai peneliti Aceh selama lebih dari 10 tahun terakhir.

Banda Aceh, Syariah, dan Ulama

Banda Aceh adalah ibu kota provinsi Aceh yang mempunyai arti penting baik secara politik, sosial, ekonomi, budaya, maupun keagamaan. Secara demografis, penganut agama Islam adalah mayoritas mutlak, tidak jauh berbeda dari sebagian besar kabutapen/kota lain di Aceh, kecuali di daerah perbatasan dengan Sumatera Utara. Dari penduduk yang berjumlah 356.983 orang ini (pada 2016), 97.09% dari mereka beragama Islam, sedangkan selebihnya beragama Buddha (1.13%), Protestan (0.70%), Katolik (0.19%), Hindu (0.02%), dan yang lainnya (0.85%). Di samping terdapat 93 masjid dan 112 meunasah (mushola gampong), Banda Aceh juga mempunyai satu gereja Katolik, yakni Hati Kudus; dan dua gereja Protestan, yakni Gereja Protestan Indonesia Barat (GPIB) dan HKBP, dan satu gereja Methodis. Selain itu juga terdapat empat vihara Buddha dan satu pura Hindu. Kebanyakan dayah pun berada di luar Banda Aceh. Namun, Perguruan Tinggi Islam ada di sini, seperti UIN (dulu IAIN) Ar-Raniry, dan kebijakan keagamaan banyak dirumuskan dan diputuskan di sini, termasuk tentang syariat Islam.

Pada 2001, pemerintah memberikan kewenangan kepada provinsi Aceh untuk menerapkan syariat Islam berdasarkan UU No. 18/2001 tentang Keistimewaan Aceh, walaupun prosesnya sudah bermula pada 1999. Undang-undang ini lalu diperkuat dengan UU No 11/2006 tentang Pemerintahan Aceh. Undang-undang yang pertama memberikan keistimewaan Aceh dalam bidang pendidikan, adat, agama, dan peran ulama. Di antara keempatnya, keistimewaan dalam bidang agama, yang ditafsirkan sebagai penerapan syariat Islam, adalah yang paling penting, karena ini dipergunakan untuk mendefinisikan ketiga keistimewaan yang lain.[4] Pendidikan, adat, dan peran ulama harus sejalan dengan dan tidak boleh bertentangan dengan syariah. Sedangkan undang-undang yang kedua lebih menegaskan lagi bahwa penerapan syariah adalah tugas gubernur, walikota, bupati, dan pejabat-pejabat lain di bawah mereka. Artinya, penegakan syariah adalah penegakan hukum nasional di Aceh. Dalam konteks pembahasan kita, kedua undang-undang itu memberikan ruang bagi peran ulama dalam berbagai bidang kehidupan di Aceh.

Dengan dicantumkannya peran ulama sebagai bagian dari keistimewaan Aceh, maka peran sentral ulama dalam masyarakat itu dilegitimasi dengan undang-undang. Secara formal mereka mempunyai lembaga resmi di dalam struktur pemerintahan Aceh, yakni Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU), yang bukan hanya ada di level provinsi, namun juga pada level kabupaten/kota. Kantor MPU provinsi dan MPU Kota Banda

---

4 Meskipun demikian, pengertian syari‘ah tidaklah tunggal. Di dalam Qanun dikatakan bahwa syari‘ah adalah ajaran Islam tentang semua bidang kehidupan. Oleh karena itu, secara umum dikatakan bahwa Aceh menerapkan syari‘ah "kaffah". Di level masyarakat, termasuk di Banda Aceh, pengertian syari‘ah pun tidak sama. Kalangan dayah (pesantren) dan FPI sebagian besar memahaminya sebagai syari‘ah Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja), dan lebih dilihat sebagai "fiqih syafi'iyyah", walau dalam konteks Aswaja mencakup juga akidah (teologi) dan tasawuf —tapi mereka membedakan antara syari‘ah sebagai fiqih dan akidah dan tasawuf. Sementara, di kalangan modernis dan puritan, seperti Muhammadiyah, DDII, Salafi, memahami sebagai way of life yang komprehensif dalam segala bidang yang mencakup akidah, fiqih, ekonomi, politik, dan seterusnya, walau lebih dapan pengertian aturan hukum terkait semuanya itu, yang non-madzhab. Walau mereka juga mengklaim sebagai Ahlussunnah wal Jama'ah, tetapi mereka tidak menggunakannya sebagai identitas kelompok.

Aceh bertempat di Banda Aceh. Walaupun lembaga ini terbuka untuk semua ulama, namun pada praktiknya didominasi oleh ulama dayah. Selain mereka, ada ulama berbasis kampus atau ormas keislaman. Jumlah yang terakhir ini lebih sedikit di MPU. Namun, mereka lebih banyak berperan dalam *legal drafting* qanun keislaman (Salim 2008, 160-1), kemampuan yang tidak dimiliki oleh ulama dayah. Untuk legal draftingnya dilakukan oleh Dinas Syariat Islam (DSI) yang tingkat provinsinya berlokasi di Banda Aceh. Sedangkan setiap kabupaten/kota mempunyai DSI sendiri. Walau MPU dilibatkan dalam pembahasan qanun keislaman, biasanya mereka dilibatkan pada tahap pasca *drafting* sehingga tidak dapat menentukan corak qanun sejak awal. Dengan demikian, qanun syariah di Aceh sangat bias ulama kampus, sementara fatwa-fatwa MPU sangat bias ulama dayah.

Banda Aceh adalah tempat di mana lembaga-lembaga ulama dan keislaman berada. Ulama diproduksi oleh, dan biasanya, walaupun tidak selalu, berafiliasi dengan, dayah, perguruan tinggi Islam, dan organisasi-organsasi Islam, dan akhir-akhir ini gerakan-gerakan Islam. Ulama di kota Banda Aceh pun mempunyai karakter yang berbeda dari ulama di kota kecil dan di gampong. Mereka mengorganisasi diri layaknya orang-orang yang mempunyai profesi serupa, seperti guru yang mempunyai asosiasi guru, dokter yang mempunyai asosiasi dokter, dan seterusnya. Di perkotaan, ulama mengorganisasi diri dalam suatu wadah organisasi. Ini salah satu bentuk pengaruh urbanitas terhadap ulama.

Munculnya organisasi ulama adalah fenomena modern dan juga fenomena urban. Pada masa kolonial Belanda berdiri Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA). Ini mencerminkan masyarakat urban pada masanya. Lembaga ini bertahan sampai dengan Indonesia merdeka, dan kemudian bubar karena pemimpinnya, Tgk. Daud Beureueh, mendirikan gerakan Darul Islam dan melakukan pemberontakan kepada Republik Indonesia (van Dijk 1981; Ibrahimy 1982). Lalu muncullah Majelis Permusyawaratan Ulama pada masa Soekarno, dan

kemudian berubah pada masa Soeharto menjadi Majelis Ulama Indonesia (MUI). Segera setelah undang-undang keistimewaan disahkan, dibentuklah lembaga ulama resmi di bawah pemerintah yang bernama Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU). Ini sebenarnya hanyalah perubahan nama dari MUI, namun dengan status baru sebagai lembaga resmi pemerintah.

Pada masa Orde Baru, berdirilah Inshafuddin, lembaga yang menghimpun ulama-ulama dayah yang berafiliasi ke Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah), yang karena tidak setuju Perti berubah menjadi partai politik, mereka membentuk organisasi ini. Mungkin juga karena lahir untuk menjauhi politik, lembaga ini dipandang oleh para pendukung referendum tidak memadai saat terjadi pergeseran pasca-Orde Baru dan dicabutnya DOM.[5] Mereka tidak mau terlibat dalam politik, walaupun peluang memperluas pengaruh politik itu sangat besar. Di tengah maraknya tuntutan referendum, muncullah organisasi santri dayah yang bernama Rabitah Taliban Aceh (RTA), dipimpin oleh Tgk Bulqaini, yang dipergunakan untuk memobilisasi para santri dayah untuk mendukung referendum. RTA tidak berhasil memengaruhi Inshafuddin, mereka mendekati beberapa ulama kharismatik Aceh untuk membuat lembaga ulama baru, yang kemudian diberi nama Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA), yang dipimpin oleh TGK Ibrahim Bardan, yang dikenal dengan Abu Panton. HUDA secara aktif melibatkan diri dalam percaturan politik baru Aceh, termasuk mendukung adanya referendum. Namun, ketika referendum tidak jadi dilakukan, dan Jakarta memberikan kewenangan penerapan syariat Islam, peran HUDA politik makin melemah. Ini terjadi setelah HUDA gagal menginisiasi pelaksanaan Kongres Rakyat Aceh. HUDA masih ada, bahkan sampai sekarang, tetapi peran politiknya tidak lagi sebesar pada masal awal pendiriannya. Kini ia bergeser pada fungsi sosial keagamaan.

Pada 2009, muncul lagi organisasi ulama, yang bernama Majelis Ulama Nanggroe Aceh (MUNA), sebuah lembaga

---

5 Tentang penerapan Daerah Operasi Militer di Aceh, lihat Sukma (2004); Schultz (2006).

ulama bentukan mantan Gerakan Aceh Merdeka (GAM), dengan pemimpin spiritualnya Abuya Prof. Muhibbuddin Waly, putra dari ulama sufi kharismatik Abuya Muda Waly. Kemunculan MUNA yang mendekati pilkada pemilihan gubernur membuatnya tidak dapat dilepaskan dengan motif politik penggalangan dukungan suara bagi partai mantan GAM, yakni Partai Aceh (PA). Namun, ulama yang bergabung dengan MUNA bukanlah ulama-ulama dayah yang dikenal luas di dalam masyarakat. Hal ini menjadikan MUNA tidak begitu berkembang pasca Pilkada 2009. Mereka ada, tetapi tidak dapat mengembangkan pengaruhnya secara luas. Lembaga-lembaga ulama itu berkantor pusat di Banda Aceh dan mempunyai cabang di kabupaten/kota, walaupun tidak selalu dalam pengertian merata, kecuali MPU.

Lembaga-lembaga di atas merepresentasikan beberapa tipologi ulama Aceh, yakni ulama dayah, ulama organisasi keagamaan, ulama kampus, dan ulama pemerintah. Setelah Tsunami 2004, karena Aceh makin terbuka kepada dunia luar, masuk juga gerakan-gerakan Islamis baik nasional, seperti FPI (Afriko 2010) dan MMI, maupun transnasional, seperti gerakan tarbiyah, HTI (walaupun mengklaim telah masuk Aceh jauh sebelumnya), dan Salafi. Ini dapat dikategorikan sebagai ulama harakah atau ulama gerakan Islamis. Tokoh-tokohnya, di antaranya lulusan Timur Tengah dan mereka yang terinspirasi Islam transnasional lainnya, lambat laun mengambil peran dalam masyarakat. Upaya ini mendapatkan tantangan dari ulama lain karena dianggap sebagai kompetitor dalam otoritas keagaman. Yang menarik, FPI di Aceh sebagian besar beranggotakan tokoh-tokoh yang berafiliasi dayah dan NU. Hal ini dimungkinkan karena FPI digambarkan sebagai "pembela Aswaja".

Tipe ulama lain juga muncul setelah itu, sejalan dengan maraknya penggunaan internet dan sosial media, yakni "ulama medsos", yang menyasar generasi milenial. Bisa juga mereka disebut "ulama milenial". Rata-rata mereka adalah ulama muda yang memanfaatkan media komunikasi dan

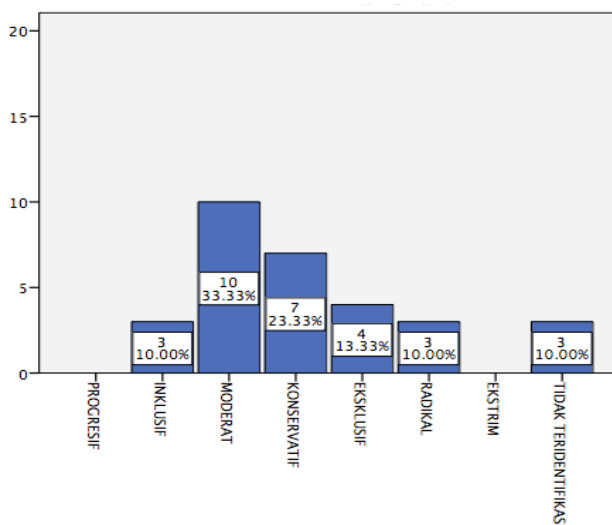
informasi, bukan hanya televisi, namun juga YouTube, Instagram, Facebook, dan Telegram. Jumlah mereka belum banyak, namun kecenderungannya bertambah, sejalan dengan banyaknya anak muda yang menggunakan media sosial dalam kehidupan mereka. Ulama Salafi adalah di antara yang akrab menggunakan media ini, walaupun tampilannya sangat tidak milenial sehingga menjadi bukan hanya ulama harakah, tapi juga ulama medsos. Mereka menyebarkan paham keagamaan melalui media ini.

Institusionalisasi ulama dan juga kemunculan tipe ulama yang khas perkotaan yang akrab dengan medsos ini merefleksikan pengaruh urbanitas terhadap agama. Cara Muslim menjalankan agamanya dan cara ulama mempresentasikan dan mengorganisasi diri mereka tidak dapat tidak terpengaruh oleh ruang sosial urban yang sedang mengalami modernisasi dan perubahan. Lembaga, organisasi, dan gerakan ulama itu mengklaim otoritas keagamaan, dan berkontestasi untuk mendapatkan pengakuan sebagai salah satu, atau juga mungkin satu-satunya, pemegang otoritas keagamaan itu. Di sinilah muncul bukan hanya perbedaan pemahaman dan ideologi, namun juga kemungkinan gesekan dan ketegangan di antara kelompok ulama atau antara ulama satu dan lainnya.

Ulama dan Persepsi tentang Negara-Bangsa

Sebagaimana disebut dalam pendahuluan, yang dimaksud ulama dalam penelitian ini adalah adalah "tokoh keagamaan Islam yang dianggap sebagai ulama oleh komunitasnya, meskipun oleh komunitas lain belum tentu dianggap sebagai ulama, terutama yang berafiliasi kepada -salah satu atau beberapa- dayah, majelis taklim, organisasi atau pun gerakan keagamaan tertentu, yang berdomisili di Banda Aceh, atau yang pusat kegiatannya di Banda Aceh." Untuk melihat kecenderungan ideologis ulama, maka mereka dilihat dari persepsi ulama terhadap konsep negara-bangsa dan isu-isu turunannya, yakni (1) antikekerasan; (2) prosistem; (3) toleran; (4) prokewargaan.

Ulama berdasarkan kecenderungan ideologis mereka adalah sebagai berikut. Pertama, progresif, yaitu ulama yang secara aktif bersikap anti-kekerasan, prosistem, toleran, dan pro-kewargaan. Kedua, inklusif, yaitu ulama yang secara pasif antikekerasan dan prosistem, dan aktif dalam toleransi dan prokewargaan. Ketiga, moderat, yaitu ulama yang secara pasif anti-kekerasan, prosistem, toleran, dan prokewargaan. Keempat, konservatif, yaitu ulama yang secara pasif antikekerasan, prosistem, dan toleran, tetapi secara aktif antikewargaan. Kelima, eksklusif, yaitu ulama yang secara pasif antikekerasan dan prosistem, tapi secara aktif intoleran dan antikewargaan. Enam, radikal, yaitu ulama yang secara pasif anti-kekerasan, tapi secara aktif antisistem demokrasi, intoleran, dan antikewargaan. Ketujuh, ekstrem, yaitu ulama yang secara aktif prokekerasan, antisistem demokrasi, intoleran dan anti-kewargaan. Keaktifan diukur dari jawaban "sangat", baik "sangat setuju" maupun "sangat tidak setuju", di samping keaktifan praksis yang diperoleh melalui wawancara dan rekam jejak di media.

Berdasarkan survei yang kami lakukan pada 28 September-9 Oktober 2018 di Kota Banda Aceh didapatkan data sebagai berikut:

Jika melihat tabel di atas, maka sebagian besar ulama menerima konsep negara-bangsa (66,6%). Kalau kita lihat lebih detail, maka dari yang menerima konsep negara-bangsa itu, maka kita melihat bahwa sebagian besar ulama Banda Aceh berkecenderungan moderat, 33,3% (7 orang). Di bawah ulama moderat adalah ulama konservatif, yang posisnya berada di antara moderat dan eksklusif, lalu diikuti oleh ulama inklusif, yang jumlahnya 10%. Adapun ulama yang menolak konsep negara- bangsa adalah 23,3%, yang terdiri atas eksklusif (13,3%) dan radikal (10%).

Siapakah yang tidak teridentifikasi? Ada 10% ulama yang tidak teridentifikasi ideologinya. Ini terjadi karena adanya ketidakkonsistenan dalam jawaban, ataupun tidak termasuk dalam kategori-kategori yang ada. Namun, biasanya dapat dikenali dalam wacana yang dikembangkan sehari-hari. Misalnya, kasus pertama, ia antikekerasan dan toleran, tetapi antisistem dan antikewargaan. Sikap antisistem dan antikewargaan menandai watak radikal, tetapi antikekerasan dan toleran pasif adalah watak moderat. Dalam hal ini, dia berada di antara radikal dan moderat, yakni lebih dekat kepada konservatisme, dan karena antisistem, maka tidak sekedar konservatif, namun "konservatif tebal". Kasus kedua, ia pro-kekerasan, intoleran dan antikewargaan, tetapi prosistem. Ia lebih tepat diletakkan antara eksklusif dan radikal, atau bisa disebut "eksklusivisme tebal". Adapun kasus ketiga, ia anti-kekerasan, prosistem, dan prowarga, tetapi intoleran--semuanya dalam pengertian pasif. Karakteristik anti-kekerasan, prosistem, dan prowarga pasif adalah ciri-ciri moderat, namun intoleran adalah salah satu ciri eksklusif. Oleh karena itu, ia di antara moderat dan eksklusif, yakni konservatif, yang masuk dalam kategori aksepsionis. Oleh karena itu, maka 2 (6,66%) cenderung rejeksionis dan 1 (3,33%) cenderung aksepsionis.

Oleh karena itu, jika digabungkan, maka jumlah ulama aksepsionis adalah 66,6% ditambah 3,33%, yakni 70%. Sedangkan ulama rejeksionis adalah 23,3% ditambah 6,66%, yakni 30%. Jumlah 30% terhitung jumlah yang sangat besar,

bukan hanya jika dibandingkan dengan survei kami di tingkat nasional, namun juga secara objektif demikian, karena jumlah 5% rejeksionis pun sudah sangat tinggi untuk penolakan konsep negara-bangsa. Hal ini akan penulis analisis di bawah ini, dengan melihat jawaban-jawaban mereka terhadap kuesioner yang kami sebarkan dan dari wawancara mendalam yang kami lakukan.

Sistem Politik Kenegaraan

Ada tiga hal yang penting dalam isu sistem kenegaraan ini yaitu ideologi negara, konstitusi dan sistem demokrasi, serta NKRI.

1. Ideologi Negara Pancasila

Terkait dengan ideologi negara Pancasila ada dua fenomena yang tampak bertentangan. *Pertama*, sebagian besar ulama mendukung ideologi negara, Pancasila. Hal ini tampak dari respons mereka terhadap beberapa pernyataan yang diajukan kepada mereka. Sebagian besar ulama (83%) menerima bahwa "*Pancasila adalah ideologi negara yang paling tepat untuk Indonesia.*" Ulama yang menerima itu terdiri atas 53% setuju dan 30% sangat setuju. Hanya 3,3% tidak setuju, dan tidak ada yang menyatakan sangat tidak setuju. Sisanya, 10% berposisi netral. Namun, posisi netral walaupun posisi abu-abu, sebagaimana dikatakan Jeremy Menchick (2016), tidak dapat diinterpretasikan ke arah progresif, tetapi lebih ke arah konservatif, atau dalam konteks penelitian ini konservatif-eksklusif. Artinya, banyak reservasi (persyaratan-persyaratan) di dalam pertimbangannya.

Ketika didetailkan pada sila-sila dari Pancasila, sebagian besar ulama juga menerimanya sebagai Islami atau sejalan dengan Islam. Sebagian besar ulama (90%) menerima pernyataan bahwa *"Sila-sila Pancasila sesuai dengan ajaran agama Islam"* yakni, 56,66% setuju dan 33.33% sangat setuju. Tidak ada satu pun yang menolak. Hanya saja ada 10% yang netral. Artinya, ada potensi penolakan juga dari yang 10% netral itu. Nah, ketika peryataannya dispesifikkan pada sila

pertama, maka jumlah yang menerima berkurang, namun masih mayoritas, yakni 76,6%. Mereka tidak setuju jika *"Sila pertama Pancasila mengaburkan akidah Islam."* Ada 56,6% tidak setuju dan 20% sangat tidak setuju. Adapun yang menganggap sila pertama itu mengaburkan akidah Islam, atau sejutu dengan pernyataan itu, ada 16,6%, yang terdiri atas 10% setuju dan 6,6% sangat setuju. Sisanya, 6,6% adalah netral. Jumlah 16,5% tersebut sangat tinggi. Artinya, dalam pernyataan pertama tidak ada yang menolak bahwa sila-sila Pancasila sesuai dengan ajaran Islam, namun ternyata ada 16,5% yang menganggap sila pertama dapat mengaburkan akidah. Apalagi jika yang netral itu ditafsirkan secara konservatif-eksklusif, jumlah yang menganggap sila pertama mengaburkan bisa sampai 20%, itu artinya seperlima dari jumlah ulama dalam penelitian ini.

Penjelasan dari seorang ulama Salafi yang penulis wawancarai mungkin dapat menjelaskan fenomena ini. Dia memilih bahwa Pancasila sebagai ideologi negara yang paling tepat. Namun, dalam wawancara muncul bahwa itu sebenarnya ada prasyarat-prasyarat, yakni bahwa "Ketuhanan" dalam sila pertama itu maksudnya adalah Allah SWT.

> "Dari poin-poin Pancasila, Ketuhanan yang Maha Esa kalau, misal, diisi Allah SWT [sebagai] satu-satunya Tuhan yang wajib kita ibadahi, ya, bukan selain-Nya, itu benar."

Lalu dia mengurai satu per satu sila yang sesuai dengan Islam dengan dalil-dalil dari Al Quran dan Sunnah. Artinya, dia menerima Pancasila dengan banyak reservasi, dan jika reservasi-reservasi itu tidak terjadi, maka dia menolak. Sampai di sini tampak bahwa dukungan terhadap Pancasila sebagai ideologi negara sangat besar, yakni 70%. Namun, sebenarnya tidak sesederhana itu, sebagaimana tampak di bawah ini.

Kedua, mereka membuka juga kemungkinan penggantian ideologi negara dengan ideologi Islam. Hal ini tampak saat diajukan pernyataan *"Tidak ada salahnya pemimpin umat Islam berupaya menemukan alternatif ideologi negara yang lebih baik dari Pancasila."* Adapun yang menerima peryataan

ini 50%, dengan rincian 40% setuju dan 10% sangat setuju. Yang tidak setuju dengan pernyataan ini hanya 13,3%, dan tidak ada yang sangat tidak setuju. Yang menyatakan netral sangat besar, yakni ada 36,6%, hampir tiga kali lipat yang tidak setuju. Jika kita tafsirkan secara konservatif-eksklusif, bahwa yang netral ini cenderung bersikap setuju dengan pernyataan ini, jika reservasi-reservasi mereka terpenuhi. Pernyataan ini *tricky*, setidaknya dari dua frasa, yakni "tidak ada salahnya" dan "lebih baik". Frasa pertama menunjukkan sikap yang lebih pasif dibandingkan misalnya kata "haruslah". Itu pun ada syaratnya, yakni jika alternatifnya "lebih baik". Artinya 50% ulama menerima pernyataan ini walaupun secara pasif.

Seorang tokoh Muhammadiyah mengatakan terkait Pancasila ini sebagai berikut.

> "Saya merasa itu kan sebuah gerakan di sebuah zaman. Kalau kita lihat pun rumusan Pancasila dan Piagam Jakarta itu rumusannya tidak sama. Kemudian di dalam siang-sidang MPR tahun 2002 ada upaya untuk mengubah itu. Jadi kalau secara demokratis itu [Pancasila] diinginkan oleh masyarakat Indonesia itu diubah secara demokratis, ya silahkan saja." (Wawancara, Banda Aceh, 5 Oktober 2018).

Hal di atas berbanding lurus dengan pernyataan yang lain tentang pengembalian Tujuh Kata dalam Piagam Jakarta, *"Pengembalian 7 (tujuh) kata dalam sila pertama Pancasila, "Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya", penting dipertimbangkan kembali untuk mengakomodasi hak-hak kelompok mayoritas dengan lebih baik."* Ulama yang menerima ide pengembalian Tujuh Kata itu sangat besar, yakni 69,9% ulama, dengan rincian 36,6% setuju dan 33,3% sangat setuju. Artinya yang pasif dan aktif menerima jumlahnya seimbang. Hanya 6,6% ulama yang menyatakan tidak setuju, dan tidak ada yang sangat tidak setuju. Seperti pernyataan sebelumnya, jumlah ulama yang netral cukup besar juga 23,3%, yang jika kita tafsirkan secara konservatif-eksklusif, maka mereka mempunyai kecenderungan

menerima kembalinya Tujuh Kata jika reservasi-reservasi mereka terpenuhi.

Ini artinya adalah, bahwa ulama Aceh sebagian besar menerima Pancasila sebagai ideologi negara dan menganggap sila-silanya sejalan dengan nilai-nilai keislaman, atau menerima Pancasila jika itu sesuai dengan perspektif Islam mereka, namun mereka sebagian besar setuju juga dengan pengembalian Tujuh Kata dalam Piagam Jakarta dalam rumusan Pancasila dan bahkan membuka kemungkinan ideologi lain yang mereka anggap lebih baik, yakni Islam. Namun, mengingat tidak munculnya tuntutan penggantian ideologi dari ulama Aceh, setidaknya secara terbuka, maka pandangan mereka ini bersifat pasif dan potensial, atau *latent* (terpendam), tidak *manivest* (muncul ke permukaan).

2. Konstitusi dan Sistem Politik

Terkait dengan UUD 1945 (hasil amandemen) sebagai "*konstitusi tertinggi Indonesia yang harus dijunjung tinggi"* sebagian besar ulama (80%) menerimanya, dengan rincian 53,3% menyatakan setuju dan 26,6% sangat setuju. Adapun yang menolak hanya 3,3% dengan menyatakan tidak setuju, dan tidak ada yang sangat tidak setuju. Adapun yang netral cukup besar 16,6%. Terkait demokrasi yang dianut Indonesia, sebagian besar menganggap tidak bertentangan dengan sistem politik Islam, namun terdapat pengakuan juga bahwa sistem politik Islam lebih unggul. Ini terefleksikan dalam respon terhadap dua pernyataan di bawah ini.

Saat diajukan pernyataan *"Demokrasi Indonesia menganut kedaulatan yang bersumber dari kekuasaan rakyat oleh karenanya bertentangan dengan sistem politik Islam yang menegaskan kedaulatan bersumber dari kekuasaan Tuhan"* sebagian besar ulama (46,6%) menyatakan menolak, dengan rincian tidak setuju 26,6% dan sangat tidak setuju 20%. Artinya, menurut mereka demokrasi yang diberlakukan di Indonesia sejalan dengan sistem politik Islam. Adapun yang menerima

pernyataan itu cukup besar, yakni 24,2%, dengan rincian 16,6% setuju, dan 6,6% sangat setuju. Artinya, mereka berpendapat bahwa demokrasi Indonesia bertentangan dengan sistem politik Islam. Ulama yang menyatakan netral pun cukup besar, yakni 30%. Jika yang netral ini ditafsirkan secara konservasif, maka peluang yang berpendapat demokrasi Indonesia bertentangan dengan sistem politik Islam menjadi lebih besar lagi.

Mengapa demikian? Karena saat diajukan pertanyaan *"Sistem politik Islam terbukti lebih unggul dibandingkan dengan konsep demokrasi ataupun konsep politik lain produk manusia"* sebagian besar ulama menerima pernyataan ini, yakni 63,3%, dengan rincian, 40% setuju dan 23,3% sangat setuju. Ada 16,6% menolak pernyataan ini, dengan rincian, yang menyatakan tidak setuju 13,3%, dan sangat tidak setuju 3,3%. Adapun yang netral cukup besar juga, yakni 20%. Apalagi, jika posisi netral ini ditafsirkan konservatif-eksklusif, maka jumlah yang menganggap sistem Islam lebih unggul jauh lebih besar lagi. Namun, sistem politik Islam seperti apa tidak begitu jelas, apakah ala Hizbut Tahrir, Salafi, Ikhwani (Ikhwan Muslimin), atau kerajaan Islam, seperti Arab Saudi yang menolak khilafah, atau seperti Brunei, atau monarkhi konstitusional federal, seperti Malaysia, atau republik, seperi Iran, Pakistan, dan Afghanistan.

3. *Negara Kesatuan Republik Indonenesia (NKRI)*

Sebagian besar ulama (80%) menerima pernyataan bahwa *"NKRI merupakan bentuk negara yang sah karena selaras dengan konsep dar as-salam (negara perdamaian) atau konsep dar al-'ahdi wa asy-syahadah (negara konsensus dan pengabdian)."* Dari yang menerima ini, yang setuju 46,6% dan setuju sekali 33,3%. Adapun yang menolak hanya 3,3% setuju, dan tidak ada yang sangat setuju. Sedangkan yang netral cukup besar, yakni 16,6%. Jika ditafsirkan secara konservatif-eksklusif, maka potensi yang netral untuk menolak cukup besar juga, tentu jika reservasi-reservasi itu terpenuhi.

Jumlah 80% keselarasan NKRI dengan konsep Islam tentu sangat besar. Namun, ulama yang mendukung upaya untuk

memisahkan diri dari NKRI (separatism) yang disebabkan karena ketimpangan pembangunan jumlahnya cukup besar, yakni 26,66%, dengan rincian 16.66% setuju dan 10% setuju sekali. Tentu jika dibandingkan dengan jumlah ulama yang tidak setuju separatisme, yakni yakni 56,66%, dengan rincian tidak setuju 46.66% dan sangat tidak setuju 10%, jumlah itu lebih kecil. Namun, jumlah 26,66% untuk yang menoleransi separatisme itu adalah jumlah yang sangat besar. Apalagi jumlah yang netral juga cukup besar, yakni 16,66%. Jika diinterpretasikan secara konservatif-eksklusif, mereka kemungkinan besar bersetuju dengan separatisme.

Hal ini sebenarnya wajar terjadi di Aceh, karena latar belakang sejarah konflik Darul Islam dan GAM dengan Jakarta yang sangat lama dan memakan banyak korban masyarakat sipil (Chaidar, Ahmad, dan Dinamika 1998; Drexler 2008).[6] Namun, jika kita bandingkan dengan kenyataan tidak munculnya ulama Aceh yang secara terbuka menuntut pemisahan dari NKRI--walaupun ada di sejumlah kalangan GAM, dengan demikian non-ulama, terutama yang tinggal di luar negeri--potensi itu hanya bersifat laten, setidaknya sampai sekarang.

4. Toleransi

Setara Institute dalam survei Indeks Kota Toleran 2018 menempatkan Banda Aceh sebagai kota dengan indeks toleransi terendah setelah Tanjung Balai. Namun, jika dilihat dari persepsi ulama --bukan masyarakat Muslim kebanyakan--kesimpulannya bisa berbeda. Sebagian besar ulama (86,6%) menerima bahwa "*Umat beragama lain berhak melaksanakan ibadah secara bebas dan terbuka, sebagaimana umat Islam*", dengan rincian 53,3% setuju, dan 33,3% sangat setuju. Yang menolak hanya 6,6%, dengan rincian tidak setuju 3,3% dan sangat tidak setuju sama, 3,3%. Yang memilih netral pun kecil, 6,6%. Sebagian besar mereka pun "*menerima umat agama lain tinggal*" di lingkungan mereka (83,2%), dengan rincian 76,6%

6 Tentang GAM dan konfliknya dengan pemerintahan pusat, lihat Schulze (2004, 2006).

setuju dan 6,6% sangat setuju. Sedangkan yang menolak hanya 3,3%, sangat tidak setuju, dan tidak ada yang memilih tidak setuju. Adapun yang netral 13,3%.

Bahkan, ketika disodorkan pernyataan *"Kepentingan kelompok mayoritas harus lebih diutamakan dalam setiap pengambilan keputusan,"* sebagian besar ulama (76,6%) menolaknya, dengan rincian 56,6% tidak setuju dan sangat tidak setuju 20%. Ini artinya, sebagian besar ulama menginginkan diskriminasi dalam pengambilan keputusan. Namun, kenyataannya, keputusan-keputusan di Banda Aceh didominasi oleh mayoritas, karena sebagian besar pejabat adalah dari kalangan mayoritas. Bukan hanya minoritas, partisipasi publik dalam pengambilan keputusan pun sangat rendah. Ada kesenjangan antara keinginan ulama dengan para pengambil keputusan dalam pelibatan minoritas. Namun, jumlah ulama yang setuju pada diskriminasi minoritas dalam pengambilan keputusan cukup tinggi juga, yakni 16,6%, dengan rincian 10% setuju dan 6,6% sangat setuju. Apalagi jika ulama yang netral 6,6% ditafsirkan secara konservatif-eksklusif. Akan tetapi, diskriminasi ini lebih disebabkan karena rendahnya pelibatan publik dalam proses pengambilan keputusan.

Sikap ulama di atas sejalan dengan sikap mereka pada pernyataan *"Negara harus membatasi fasilitas publik bagi non-Muslim agar mereka tidak makin lebih kuat dari umat Islam."* Walaupun tidak sebesar jumlah ulama yang menolak diskriminasi minoritas dalam pengambilan keputusan, jumlah ulama yang menolak negara membatasi fasilitas publik bagi non-Muslim cukup besar, yakni 43,3%, dengan pilihan tidak setuju, dan tidak ada yang memilih sangat tidak setuju. Yang menerima pembatasan fasilitas publik ini juga cukup besar, yakni 20%, dengan rincian setuju 10% dan sangat setuju juga 10%. Namun, jumlah ulama yang netral cukup besar, yakni 36,6%. Ini hampir mendekati dua kali lipat ulama yang menerima pembatasan. Jika ini kita tafsirkan secara konservatif-eksklusif, maka jumlah yang bersetuju dengan pembatasan hak minoritas lebih besar lagi.

Namun, untuk masalah pendirian rumah ibadah, sikap mereka berbeda. Mereka sebagian besar setuju bahwa *Kelompok agama lain sebaiknya tidak mendirikan rumah ibadah di lingkungan mayoritas Muslim.* Ada 60% ulama menyetujui pernyataan ini (setuju 33,33% dan sangat setuju 26,66%). Namun, jumlah ulama yang menolak pernyataan itu, yaitu yang membolehkan non-Muslim mendirikan rumah ibadah di daerah mayoritas Muslim, cukup besar juga, 20% (tidak setuju 16,66% dan sangat tidak setuju 3,33%). Akan tetapi, mengingat yang netral juga cukup tinggi, yakni 20%, kemungkinan yang menyetujui pelarangan pendirian rumah ibadah non-Muslim di lingkungan mayoritas Muslim bisa lebih besar lagi. Ini sejalan dengan sejumlah peristiwa penutupan gereja (atau tepatnya ruko yang dijadikan gereja) di Banda Aceh (Makin 2016) dan Langsa, dan pembakaran satu gereja dan penutupan beberapa gereja lain di Singkil dengan alasan tidak ada izin mendirikan rumah ibadah (Al-Fairusi 2016; Ansor et al. 2016; Ichwan 2017).

Terkait dengan toleransi ulama Aceh terhadap agama lain tampak sangat tinggi, di luar isu rumah ibadah. Pada level ulama di Banda Aceh, lokasi penelitian ini dilakukan, toleransi antaragama bisa dipandang cukup optimistik. Namun, perlu digaruisbawahi bahwa hal ini bisa jadi di antaranya karena beberapa hal. *Pertama*, toleransi di kalangan non-ulama, yakni masyatakat Muslim secara umum, bisa jadi berbeda; *kedua*, ulama yang diteliti hidup di dalam urbanitas Banda Aceh. *Ketiga*, minoritas non-Muslim sangat kecil jumlahnya di Banda Aceh sehingga tidak menjadi ancaman. Hal yang sama tidak terjadi di daerah perbatasan, seperti Langsa, Aceh Tamiang, Subulussalam, dan Singkil, kecuali Aceh Tenggara yang banyak gereja dan hubungan antaragama bagus.

5. *Kewargaan: Isu Kepemimpinan*

Demokrasi substantif menolak diskriminasi berdasarkan agama dan gender dalam masalah kepemimpinan. Seorang pemimpin asalkan dipilih melalui mekanisme demokratik maka haruslah dihormati, walaupun secara agama dan gender berbeda. Dalam

kaitannya dengan kepemimpinan, sebagian besar ulama (80%) berpendapat bahwa pemimpin haruslah seorang Muslim (setuju 33,33%, dan setuju sekali lebih besar, 46,66%), sedangkan yang tidak setuju dan netral masing-masing 10%. Ada dua referensi terkait dengan hal ini, *pertama*, Aceh di mana mereka tinggal yang mayoritas Muslim dan menerapkan syariat Islam; dan *kedua*, DKI Jakarta, yang walaupun Muslim mayoritas pernah dipimpin oleh gubernur Kristen, yakni Basuki Cahaya Purnama (Ahok). Hal ini tampak dalam wawancara yang penulis lakukan. Misalnya, seorang pimpinan MPU dan NU tidak mempermasalahkan jika pemimpin non-Muslim itu memimpin di daerah mayoritas non-Muslim. Akan tetapi, kalau di daerah mayoritas Muslim seperti Aceh, dia mengatakan berikut.

> "Itu juga tidak tepat. Karena [kepemimpinan] tidak hanya dilihat tentang pengelolaan adminstrasi dan keuangannya. Karena ada hal-hal keagamaan yang mereka tidak paham. Makanya [pemimpin non-Muslim] ini tidak boleh kalau mayoritas umat Muslim. Harus [pemimpin] yang Islam. Karena ada hal-hal sensitif. Bagi kita al-Qur'an kan sensitif."[7]

Bagian terakhir tentang al-Qur'an itu merujuk kepada kasus Ahok yang dianggap melecehkan al-Qur'an.

Adapun tentang ketaatan kepada pemimpin non-Muslim yang terpilih secara demokratik, ulama yang menerima hanya sebesar 23,33% (setuju), dibandingkan dengan yang menolak 30% (tidak setuju 23,33% dan yang sangat tidak setuju 6,66%). Sebagian besar ulama bersikap netral (46,66%). Dari sikap ini, yang netral jika ditafsirkan secara konservatif-eksklusif, maka sebagian besar berkecenderungan menolak taat kepada pemimpin non-Muslim, walaupun terpilih secara demokratis.

Adapun tentang pemimpin perempuan, jika dia terpilih secara demokratis, maka sebagian besar ulama (80%) menerima untuk menaatinya (setuju 66,66% dan sangat setuju 13,33%). Yang menolak hanya 3,33% dengan sangat tidak setuju. Yang netral 16,66%. Sikap ini sejalan dengan sikap mereka terhadap pernyataan bahwa *pemimpin harus laki-laki karena konsep*

7 Wawancara, 3 Oktober 2018.

qawwamun ('ala al-nisa') di dalam al-Qur'an, di mana ulama yang menyatakan tidak setuju 40%. Artinya, mereka berpendapat bahwa pemimpin tidaklah harus laki-laki; perempuan pun boleh, asalkan mampu. Kebanyakan mereka merujuk kepada kenyataan sejarah bahwa Aceh pernah dipimpin oleh empat Sultanah, dan mempunyai beberapa pahlawan perempuan.

Namun, ulama yang menerima pernyataan (pemimpin harus laki-laki) ini juga cukup besar 26,66% (setuju 6,66%, yang sangat setuju 20%). Yang mengherankan adalah jumlah yang netral cukup besar 16,66%. Jika ditafsirkan secara konservatif-eksklusif, bisa jadi telah terjadi pergeseran ke arah penolakan terhadap, setidaknya meragukan, kepemimpinan perempuan. Di antara ulama yang menolak ini, misalnya, salah seorang pimpinan HUDA, yang juga anggota FPI. Dia menolak kepemimpinan perempuan, selama masih ada laki-laki, dan dia pun menolak idealisasi kepempimpinan sultanah pada masa silam. Kepemimpinan sultanah adalah kepemimpinan darurat, karena kalau tidak kerajaan akan hancur, dan kerajaan saat itu memang berada di saat-saat kehancuran.

> "Kepemimpinan wanita ada syaratnya, [yakni] kalau tidak ada orang laki-laki. Di Aceh pernah ada [sultanah]. Tapi karena dia anak raja Aceh. Dia sebagai lambang, agar [kerajaan] tidak hancur, yang kendalinya syaikh Abdur Rauf. [Sulatanah] sebagai lambang saja. Saat Sultanah memimpin ini saat-saat kehancuran, banyak utang luar negeri."[8]

Resistensi terhadap kepemimpinan perempuan tampaknya tidak bisa dilepaskan dari politik elektoral pilkada Wali Kota Banda Aceh 2017, di mana petahana adalah seorang perempuan, Illiza Sa'duddin Djamal. Isu haramnya perempuan menjadi pemimpin telah muncul dari seorang ulama kharismatik, pemimpin Dayah Mudi Meusra, yang juga ketua Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA), Abu Mudi dalam sebuah pengajian Tastafi pada 7 Oktober 2016. Menjawab pertanyaan jama'ah tentang kepemimpinan perempuan, Abu Mudi mengatakan, "Haram (berdosa) bagi seorang wanita mencalonkan dirinya sebagai

8 Wawancara, 7 Oktober 2018.

pemimpin, dan haram juga memilihnya, dan melantiknya.[9]" Selain itu muncul juga reinterpretasi terhadap kepemimpinan para Sultanah itu, bahwa itu terjadi karena kecelakaan sejarah. Yakni, untuk menghindari kekacauan jika tidak mengangkat mereka, sementara Aceh menghadari musuh dari luar, yakni Portugis (Angen 2016). Hanafiah (2016) tidak secara langsung menolah pendapat Abu Mudi, namun dia menyebut bahwa munculnya pendapat tentang haramnya kepemimpinan perempuan itu adalah kemunduran (Hanafiah 2016). Memang kenyataan bahwa sang petahana yang perempuan itu kalah tidak serta-merta itu diakibatkan karena fatwa itu. Namun, mengingat fatwa itu dikeluarkan oleh seorang ulama kharismatik yang berpengaruh, spekulasi bahwa kekalahannya disebabkan karena kampanye keharaman pemimpin perempuan itu bukanlah hal yang jauh dari fakta.

6. Kekerasan

Secara umum, sebagian besar ulama Aceh menolak penggunaan kekerasan untuk alasan apa pun, kecuali dalam konteks hukuman syariah. Melindungi umat dari akidah yang dianggap sesat dan dari agama lain tidak menjadikan penggunaan kekerasan sebagai hal yang diperbolehkan. Penggunaan kekerasan untuk memberikan peringatan kepada kelompok yang berbeda pandangan dengan umat Islam pun ditolak oleh sebagian besar ulama (76,6%), dengan rincian 23,3% tidak setuju, dan 53,3% sangat tidak setuju. Yang menyetujui pernyataan ini hanya 6,6%, dan tidak ada yang sangat tidak setuju. Adapun jumlah yang netral adalah 16,6%. Penggunaan ujaran kebencian *terhadap umat agama lain sebagai usaha untuk membentengi umat Islam dari kesesatan"* ditolak oleh 66,6% ulama (tidak setuju 46,6% dan sangat tidak setuju 20%). Adapun yang setuju dengan ujaran kebencian 6,6% dan sangat setuju 3,3%. Jumlah yang netral cukup besar 23,3%.

9 Hukum Wanita Mencalonkan Diri Sebagai Pemimpin," Nadpost, 8 Oktober 2016; diakses dari http://nadpost.com

Kesadaran hukum dan konstitusionalisme ulama sangat besar. Sebagian besar ulama (86,6%) menerima pernyataan bahwa *Penyerangan terhadap kelompok agama yang dianggap sesat merupakan tindakan melawan hukum."* Dari yang menerima ini yang setuju 70% dan sangat setuju 16,6%. Adapun yang tidak setuju hanya 3,3%, dan tidak ada yang sangat tidak setuju. Sedangkan yang netral 10%. Sebagian besar ulama (80%, 60% setuju dan 20% sangat setuju) menerima bahwa *Aksi nahi munkar (mencegah kemunkaran) dengan kekerasan yang dilakukan oleh pihak bukan aparatur negara tidak sesuai dengan hukum yang berlaku."* Adapun yang tidak setuju 3,3% dan tidak ada yang sangat tidak setuju. Sedangkan yang netral 16,6%.

Jumlah yang netral pada kasus pertama sampai keempat di atas cukup besar (16,6%, 23,3%, 10% dan 16%). Jika yang netral baik pada pernyataan pertama maupun kedua ditafsirkan secara konservatif-eksklusif, jumlahnya tidak besar. Namun, satu kekerasan dan ujaran kebencian di ruang publik pun sudah cukup besar untuk merusak kerukunan umat beragama.

Ada beberapa kasus kekerasan terhadap orang-orang yang dianggap sesat di Aceh. Pada 2012, Tgk Aiyub Syakuban yang diduga mengajarkan aliran sesat di Bireuen dan dua muridnya mati ditikam senjata tajam dan dibakar rumahnya. Selain mereka ada sepuluh muridnya yang terluka oleh senjata tajam. Ini terjadi karena fatwa Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Bireuen yang menganggap ajaran Tgk Aiyub sesat. Tindak kekerasan, intimidasi dan pengusiran terjadi juga di Ujong Pancu (Aceh Besar), Lamteuba (Aceh Besar), Guhang (Aceh Barat Daya), Nisam (Aceh Utara) dan Kuta Binjei Julok (Aceh Timur), dan Sukadamai (Banda Aceh; Wardah 2013; Armia dkk. 2015). Juga kekerasan kepada komunitas Laduni (Aceh Barat), Mirza Alfath (Aceh Utara). Menurut KAYA (Komunitas Aceh untuk Kebebasan Berkeyakinan dan Beragama), semua kekerasan ini dikaitkan dengan Fatwa MPU (No. 4/2007) tentang Kriteria Aliran Sesat. Meskipun hal ini

dibantah oleh MPU, karena MPU tidak menoleransi kekerasan,[10] namun bahwa massa menggunakan kriteria fatwa sesat itu untuk menilai gerakan yang ada dan melakukan tindakan kekerasan adalah faktual. Semua peristiwa itu berada di luar Banda Aceh, kecuali yang di Sukadamai. Gafatar muncul juga di Banda Aceh, namun berbeda dari anggota aliran-aliran "sesat" lain yang mengalami kekerasan massa, mereka diproses secara legal melalui pengadilan.

Pengertian kekerasan bisa pula dipahami secara berbeda. Salah seorang pimpinan FPI Banda Aceh misalnya memahami kekerasan itu jika dilakukan tanpa mengikuti prosedur yang mereka anggap benar, yakni diberikan peringatan sampai tiga kali, dan selalu ada tembusan kepada kepolisian. Jika tidak dilalui prosedur itu maka itu disebut kekerasan, jika telah melalui prosedur, maka itu bukan kekerasan.

> "Itu [kekerasan] yang diliput di media itu benar, karena yang diliput *ending*-nya. Tapi coba ditelusuri dari pertama. Kami sudah datangi tempat, bahkan tempatnya sudah disurati, tapi kalau tidak diindahkan baru kami datangi. Iya kekerasan itu maksudnya tanpa prosedur, datang hantam. Tapi tidak dipungkiri juga di beberapa tempat memang ada yang begitu. Karena belum selesai prosedurnya mereka sudah turun, itu kita akui ada. Tidak berbohong, kan?"

Pemahaman seperti itu hanyalah terkait dengan standar partikular kelompok, bukan pemahaman umum tentang kekerasan. Itu terkait dengan pemaknaan tentang kekerasan yang diperkenankan (*justified violence*) dan kekerasan yang tidak diperkenankan (*unjustified violence*). Di sini terdapat perdebatan etik yang panjang, antara yang menolak penuh kekerasan dalam bentuk apapun (idealistik), dan yang menjustifikasi kebolehan kekerasan pada hal-hal tertentu, seperti membalas kekerasan, perang yang adil, penegakan hukum (hukuman) yang dilakukan oleh perangkat negara, bukan oleh masyarakat sipil. Namun, adalah norma umum bahwa negaralah

---

10 "Ulama Aceh Kecam KAYA yang menuding intoleransi," Kanwil Kementerian Agama Provinsi Aceh, 23 Mei 2013; diakses dari http://aceh.kemenag.go.id

yang mempunyai kewenangan menggunakan alat pemaksa (*coercive*) yang bersifat kekerasan, bukan masyarakat sipil. Jika masyarakat sipil diperkenankan menggunakan kekerasan, maka yang terjadi adalah penindasan satu elemen masyarakat atas elemen yang lain, atau, jika mereka seimbang, akan terjadi konflik horizontal di antara mereka.

Aksepsionisme, Rejeksionisme, dan Etnonasionalisme Religius

Memang ulama aksepsionis sangat tinggi, yakni 66,6%, yang jika ditambah 3,33% dari sebagian yang tak teridentifikasi, maka menjadi 70%. Jumlah aksepsionis yang besar itu menimbulkan pertanyaan, mengingat Aceh adalah daerah yang selalu bergolak di masa lalu, diwarnai dengan pemberontakan Darul Islam dan GAM, dan pelanggaran HAM yang sampai saat ini tidak pernah terungkap. Fakta ini menimbulkan kesan bahwa kedua gerakan itu tidak terlalu berpengaruh pada kalangan ulama. Hal ini juga memunculkan pertanyaan, benarkan projek deekstremisasi dan deseparatisasi Orde Baru berhasil? Namun, ulama rejeksionis juga masih cukup tinggi, yakni 23,3%, jika ditambah ditambah 6,66%, dari sebagian yang tidak teridentifikasi, maka menjadi 30%. Namun, jika jumlah 5% saja rejeksionis sudah diangap tinggi, maka sebebarnya jumlah 30% adalah sangat tinggi. Revolusi di banyak negara bukan dilakukan oleh kelompok mayoritas, tetapi oleh minoritas militan. Yang menjadi masalah adalah minoritas rejeksionis ini tidaklah militan. Di sini penulis lebih menganalis kelompok rejeksionis, mengapa kelompok ini masih cukup besar. Kelompok aksepsionis bukannya tidak penting untuk dibahas, namun pertanyaan tentangnya akan terjawab juga dengan menganalisis kelompok rejeksionis ini.

Fenomena cukup tingginya ulama rejeksionis ini dapat dilihat dalam dua kemungkinan. Kemungkinan pertama, ini menunjukkan meningkatnya kecenderungan rejeksionisme di kalangan ulama, dengan asumsi bahwa sebelumnya ulama dapat terpasifikasi secara signifikan selama masa Orde Baru, dan kemudian justru menguat akhir-akhir ini. Namun, ada

kemungkinan kedua, yakni data itu justru merefleksikan menurunnya rejeksionisme di kalangan ulama, mengingat bahwa dulu pernah terjadi dua pemberontakan Darul Islam dan GAM yang sisa-sisanya tidak begitu saja dapat dihapus dengan mudah. Artinya, sebelumnya tingkat rejeksionismenya sangat besar, dan akhir-akhir ini justru berkurang karena perubahan-perubahan politik yang terjadi di Aceh, seperti berakhirnya konflik GAM-Jakarta dan penerapan syariat Islam secara resmi yang bersifat *top-down*. Jika yang pertama yang benar, maka ini menunjukkan bahwa politik syariah tidak efektif, karena justru mengentalkan etnosentrisme religius yang berhadap-hadapan dengan konsep negara-bangsa dalam pola baru, tidak lagi secara bersenjata, namun dengan penegasan independensi dan *self-governance*, yang itu dilakukan dengan justifikasi perangkat perundang-undangan yang dibuat oleh Jakarta. Jika kemungkinan kedua yang terjadi, maka itu menunjukkan bahwa de-ekstremisasi dan deseparatisasi Orde Baru dan pemerintahan pasca-Orde Baru sukses. Namun, sayang tidak ada penelitian sebelumnya yang mengukur tingkat penerimaan dan penolakan atas konsep negara-bangsa ini pada saat konflik atau/dan segera setelah konflik sehingga tidak dapat kita mengklaim apakah tingkat rejeksionismenya meningkat atau justru menurun. Ada survei yang dilakukan oleh Yayasan Insan Cita Madani (YICM), bukan tentang penerimaan konsep negara-bangsa, tetapi tentang penerimaan masyarakat terhadap penerapan syariat Islam (Devayan 2007). Survei yang dilakukan dengan bekerja sama dengan salah satu media massa lokal ini dihentikan karena diprotes oleh sejumlah ulama, karena dianggap akan konterproduktif terhadap penerapan syariat Islam.

Sejarah menunjukkan bahwa kecenderungan aksepsionisme dan rejeksionisme itu dinamis, kadang menaik dan kadang menurun, sangat tergantung pada konteksnya. Saat awal kemerdekaan, aksepsionisme ulama terhadap negara-bangsa Indonesia sangat besar sehingga sejumlah ulama Aceh memfatwakan bergabungnya Aceh kepada RI, namun dengan harapan dapat menerapkan syariat Islam dalam konteks RI. Saat

Soekarno menjanjikan kemungkinan itu, ulama memobilisasi masyarakat Aceh untuk memberikan donasi uang dan perhiasan yang sangat besar untuk membeli pesawat terbang sipil pertama dan, konon, emasnya untuk puncak Monas. Namun, aksepsionisme ini berubah menjadi rejeksionisme saat Sukarno mengingkari janjinya tidak menyetujui penerapan syariat Islam. Ini berujung pada pemberontakan Darul Islam (DI) yang dipimpin oleh Daud Beureueh. DI memang akhirnya dapat ditaklukkan pada 1962. Akan tetapi, rejeksionisme itu tidak menurun, dan justru menaik saat pemberontakan lain juga muncul, yakni Gerakan Aceh Merdeka yang dipimpin oleh Tgk Hasan Tiro pada 1976. Pemberontakan ini sangat lama, dan memakan korban sangat besar, dan baru berakhir setelah MOU Helsinki pada 2005 (Aspinall,2005; Morfit 2007), tujuh tahun setelah Soeharto turun. Namun, sebelum konflik itu berakhir, ada dua hal yang telah dilakukan Jakarta terhadap Aceh. *Pertama*, proses deekstremisasi dan de-separatisasi baik melalui cara-cara lunak, maupun keras. Cara lunak dilakukan dengan menginkorporasi sebagian ulama aksepsionis dengan mengakomodasi mereka ke dalam Majelis Ulama Indonesia, Satuan Karya Ulama (Satkar Ulama) Golkar, dan upaya-upaya lain. Cara kekerasan dilakukan dengan cara bersenjata, seperti dalam kasus Teungku Bantaqiah (Ahsan 2017). *Kedua*, Jakarta telah menyetujui penerapan syariat Islam sejak 1999 dan kemudian menerapkan secara resmi pada 2001. Pertemuan-pertemuan antara tokoh keagamaan Aceh dan pemerintah pusat dilakukan baik di Aceh maupun di Jakarta (Miller 2009). Hal ini dianggap sebagai bagian dari pendekatan keamanan untuk meraih hati masyarakat dan elit keagamaan Aceh, dalam menghadapi GAM, yang memang tidak mempunyai agenda penerapan syariat Islam secara resmi (Kingsbury 2007; Ichwan 2007). Bahkan di awal-awal penerapan itu GAM melontarkan kritik bahwa penerapan syariat Islam ini hanyalah strategi Jakarta saja.

Dalam konteks dinamika persepsi ulama di atas, proses de-ekstremisasi dan de-separatisasi pada satu sisi dan

penerapan syariat Islam pada sisi lain menurut penulis cukup berhasil mengubah persepsi ulama Aceh terhadap negara-bangsa (NKRI), tetapi tidak sepenuhnya tuntas. Cukup berhasil karena dua alasan. *Pertama*, tidak muncul ulama-ulama yang melanjutkan perjuangan Darul Islam untuk mendirikan Negara Islam Indonesia, Negara Islam Aceh, atau Kerajaan Islam Aceh. Penelitian ini menunjukkan tidak adanya ulama yang teridentifikasi berideologi ekstrem, yakni ulama yang secara aktif pro--kekerasan, antisistem, intoleran, dan antikewargaan. Ini membuat ideologi Islamisme yang menolak total konsep negara-bangsa Indonesia tidak menjadi ideologi dominan dan hegemonik. *Kedua*, sedikitnya ulama yang bergabung dan mendukung perjuangan GAM. Hal ini nanti terlihat jelas saat eks-GAM mendirikan partai politik lokal Partai Aceh (PA) dan organisasi ulama Majelis Ulama Nanggroe Aceh (MUNA) pada 2009. Sangat sedikit ulama bergabung dengan partai ini. Ulama-ulama dayah bahkan banyak mendukung partai lokal lain, Partai Daulat Aceh, walaupun partai ini nanti tidak mampu bertahan.

Absennya ulama progresif, dalam konteks Aceh yang menerapkan syari'ah, dapatlah dipahami, karena umumnya ulama —berbeda dari intelektual— mendasarkan pemikirannya atas teks dan berhati-hati terhadap pemikiran baru dan kritis. Selain itu, tidak terdeteksinya ulama progresif di antaranya karena *mainstream* pemikiran ulama Aceh adalah Ahlussunnah wal Jamaah berbasis dayah, dan/atau perguruan tinggi Aceh yang tidak mengembangkan paham keislaman progresif, dan ada stigma pemikiran progresif sebagai pemikiran yang menyimpang dari syariat. Beberapa kasus persekusi terhadap pemimpin keagamaan lokal karena dituduh menyimpang juga dapat menghantui kemungkinan pemikiran yang berbeda. Ada juga yang rumahnya hancur, pesantrennya dibakar, dan bahkan mati terbunuh. Progresifitas pemikiran dapat saja dituduh menyimpang atau sesat. Hal ini yang membuat gagasan demokratisasi dan HAM yang biasanya diusung oleh kelompok progresif hanya didukung oleh cendekiawan dan

aktivis hak kemanusiaan dan perempuan, dan sedikit sekali ulama yang mengadvokasinya. Hal ini juga yang menyebabkan interpretasi kontekstual terhadap syariah dan negara-bangsa sulit berkembang di kalangan ulama.

Kesimpulan

Yang harus digarisbawahi dari kasus Banda Aceh ini, dan Aceh secara umum, adalah upaya de-ekstremisasi dan deseparatisasi itu cukup berhasil, namun tidak atau belum sepenuhnya tuntas, karena luka-luka masa konflik tidak sepenuhnya dapat terobati, sementara upaya keadilan terhadap pelanggaran HAM pada masa konflik hanya berjalan di tempat, walaupun lembaga yang mengurusnya sudah didirikan. Jika etnonasionalisme GAM dulu menuntut kemerdekaan, maka saat ini Aceh menjadi "provinsi rasa negara", dan jika DI dulu menuntut negara Islam, Aceh kini adalah pemerintahan yang didasarkan atas syariah yang masih menjadi bagian dari NKRI. Konsep ini tidak sepenuhnya mampu menghapus rasa "kebangsaan" masyarakat Aceh, dan tidak juga mampu menghapus secara penuh keinginan mereka untuk menerapkan sistem politik Islam. Namun, kedua *desires* itu dapat terkanalisasi dengan konsep "nanggroe syari'ah dalam bingkai NKRI". Hal ini menjadikan demokratisasi pascaotoritarianisme dan pascakonflik di Aceh mengarah pada syariatisasi birokrasi (menjadikan birokrasi lebih syar'i) dan birokratisasi syariah (menjadikan syariah lebih birokratis) pada satu sisi dan syariatisasi masyarakat pada sisi lain. Angan-angan sistem politik Islam secara laten tetap ada di sebagian ulama Aceh. Proyek "nanggroe syariah dalam bingkai NKRI" sebenarnya adalah penerjemahan etnonasionalisme religius dalam bentuknya yang "lunak", bukan dalam bentuknya yang "keras" seperti yang dilakukan Daud Beureueh dan Darul Islam. Maka, yang terjadi adalah kanalisasi Islamisme dalam konteks etnonasionalisme religius. Dengan konsep ini ideologi Islamis tidak mengarahkan dirinya pada pembentukan negara Islam, tetapi provinsi Islami, "nanggroe syari'ah dalam bingkai NKRI".

Konsep "nanggroe syari'ah dalam bingkai NKRI" ini adalah "common ground" antara Aceh dan Jakarta, walaupun kemudian terdapat negosiasi-negosiasi di antara keduanya. *Common ground* inilah yang antara lain menyebabkan mengapa jumlah ulama yang menerima konsep negara-bangsa (aksepsionis) sangat tinggi. Mereka tidak ingin perdamaian yang ada saat ini kembali ke dalam konflik. Oleh karena itu banyak di antara mereka mengadvokasi penerimaan negara-bangsa ini dalam berbagai forum, dan menolak radikalisme, ekstremisme, dan separatisme secara terbuka. Dengan demikian, cukup tingginya rejeksionisme ulama tidaklah dalam bentuk rejeksionisme aktif sebagaimana ulama ekstrem yang secara aktif pro-kekerasan, antisistem, intoleran, dan anti-kewargaan, serta yang terang-terangan menyerukan penentangan terhadap ideologi Pancasila, konstitusi, dan NKRI, namun rejeksionisme pasif. Adapun aksepsionisme meraka lebih bersifat aktif. Ini yang membuat cahaya optimisme penerimaan negara-bangsa masih menyala di Aceh. Namun, ini semua sangat tergantung pada proses-proses sosial dan politik internal Aceh, termasuk kehadiran kelompok Islam transnasional yang makin menampakkan diri dan respon terhadapnya, pada satu sisi, dan antara Aceh dan Jakarta pada sisi lain.

Daftar Pustaka

Abubakar, Alyasa. 2008. *Penerapan Syariat Islam di Aceh: Upaya Penyusunan Fiqih dalam Negara Bangsa.* Banda Aceh: Dinas Syariat Islam.

———. 2005. *Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan.* Banda Aceh: Dinas Syariat Islam.

Afriko, Marzi. 2010. "Syariat Islam dan Radikalisme Massa: Melacak Jejak Awal Kehadiran FPI di Aceh." Dalam *Serambi Mekkah yang Berubah: Views from Within*, diedit oleh Arskal Salim dan Adlin Sila. Jakarta: Alvabet & Aceh Research Training Institute (ARTI).

Alfian. 1975. *The Ulama in Acehnese Society: A Preliminary Observation*. Banda Aceh: Pusat Pelatihan Ilmu-ilmu Sosial.

Ahsan, Ivan Aulia. 2017. "Teungku Bantaqiah dan Para Santri Dibunuh Militer." *Tirto,* 30 Oktober; diakses dari http://tirto.id

Amiruddin, M Hasbi. 2003. *Ulama Dayah: Pengawal Agama Masyarakat Aceh*. Lhokseumawe: Nadiya Foundation.

Amiruddin, M Hasbi. 2003. *Perjuangan Ulama Aceh di Tengah Konflik*. Yogyakarta: Caninnets Press.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Angen, Thayeb Loh. 2016. "Rasul Larang Perempuan Memimpin, Mengapa di Aceh Ada Sultanah?" *Portalsatu*, 12 Oktober 2016; http://portalsatu.com

Ansor, Muhammad, Yaser Amri, dan Ismail Fahmi Arrauf. 2016. "Under the Shadow of Sharia: Christian Muslim Relations from Acehnese Christian Experience." *Komunitas* 8 (1): 125-134.

Armia, Nirzalin, M. Nazaruddin, dan Fuadi. 2015. "Kekerasan Atas Nama Aliran Sesat: Studi tentang Mobilisasi Isu Sesat dalam Kontestasi Elit Gampoeng." *Substantia* 17 (1).

Aspinall, Edward. 2005. *The Helsinki Agreement: A More Promising Basis for Peace in Aceh?* Washington: Policy Studies, East–West Center.

———. 2007. *From Islamism to Nationalism in Aceh, Indonesia*. Sydney: Australian Research Council for Funding Support.

Aunie, Luthfi, Misri A. Muchsin dan Sehat Ihsan Shadiqin. 2004. *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*. Banda Aceh: Ar Raniry Press.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman dan Hasbi Amiruddin. 2013. *Ulama, Separatisme, dan Radikalisme di Aceh*. Banda Aceh: Lembaga Studi Agama dan Masyarakat.

Chaidar, Al. 1999. *Gerakan Aceh Merdeka: Jihad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam.* Jakarta: Madani Press.

———, Sayed Mudahar Ahmad, dan Yarmen Dinamika. 1998. *Aceh Bersimbah Darah: Mengungkap Penerapan Status Daerah Operasi Militer di Aceh 1989-1998.* Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

Devayan, Ampuh. 2007. *Polemik Penerapan Syariat Islam di Aceh*. Banda Aceh: Yayasan Insan Cita Madani (YICM).

van Dijk, Cees. 1981. *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia.* The Hague: Martinus Njihoff.

Drexler, Elisabeth F. 2008. *Aceh, Indonesia: Securing the Insecure State.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Fairusy, Muhajir al-. 2016. *Singkel: Sejarah, Etnisitas, dan Dinamika Sosial*. Denpasar: Pustaka Larasan.

Feener, R. Michael. 2013. *Shari`a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh.* Oxford: Oxford University Press.

Hafifuddin. 2014. *Peranan Ulama dalam Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh,* Yogyakarta. Lhokseumawe: Kaukaba bekerjasama dengan STAIN Malikussaleh.

Hanafiah, Muhibuddin. 2016. "Pemimpin Perempuan Tinggal Sejarah?" *Serambi Indonesia*, 31 Maret 2016; diakses dari http://aceh.tribunnews.com

Hasjmy, Ali. 1997. *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangun Tamadun Bangsa.* Jakarta: Bulan Bintang.

Ibrahimy, M Nur el-. 1982. *Teungku Muhammad Dawud Beureueh: Peranannya dalam Pergolakan di Aceh*. Jakarta: Gunung Agung.

Ichwan, Moch Nur. 2017. "Faith, Ethnicity, and Illiberal Citizenship: Authority, Identity, and Religious "Others" in Aceh's Border Areas," dalam *Contending Modernities,*

http://sites.nd.edu/contendingmodernities/2017/02/22/Faith-Ethnicity-and-Illiberal-Citizenship.

———. 2011. "Official Ulema and the Politics of Re-Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama, Shari`atization and Contested Authority in Post-New Order Aceh." *Oxford Journal of Islamic Studies* 22(2): 183-214.

———. 2007. "The Politics of Shari'atisation: Central Governmental and Regional Discourses of Shari'a Implementation in Aceh." dalam *Islamic Law in Modern Indonesia*, diedit oleh Michael Feener and Mark Cammack. Harvard: Islamic Legal Studies Program, 193-215.

Ismuha. 1978. *Laporan Penelitian Pengaruh PUSA terhadap Reformasi di Aceh*. Banda Aceh: Lembaga Riset dan Survey IAIN Ar-Raniry.

———. 1983. 'Ulama Aceh dalam Perspektif Sejarah' in *Agama dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Rajawali Press.

Khan, Shehr Banu A.L. 2017. *Sovereign Women in a Muslim Kingdom: The Sultanahs of Aceh, 1641-1699*. Singapore: NUS Press.

Kingsbury, Damien. 2007. "The Free Aceh Movement: Islam and Democratization." *Journal of Contemporary Asia* 37 (2): 166–89.

Lindsey, Tim and M. B. Hooker. 2007. "Sharı'a Revival in Aceh." dalam *Islamic Law in Contemporary Indonesia*, diedit oleh Michael Feener and Mark Cammack. Harvard: Islamic Legal Studies Program.

Makin, Al. 2016. "Islamic Acehnese Identity, Sharia, and Christianization Rumor: A Study of the Narratives of the Attack on the Bethel Church in Peunayong Banda Aceh." *Journal of Indonesian Islam*, 10 (1): 1-36.

Menchick, Jeremy. 2016. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Miller, Michelle Ann. 2009. *Rebellion and Reform in Indonesia: Jakarta's Security and Autonomy Polices in Aceh*. Oxon. New York: Routledge.

Misbah, T. Lembong. 2016. "Gerakan Dakwah Sufistik: Majelis Pengkajian Tauhid-Tasawuf Abuya Syeikh Haji Amran Waly al-Khalidi di Aceh." Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, disertasi.

Morfit, Michael. 2007. 'The Road to Helsinki: The Aceh Agreement and Indonesia's Democratic Development'. *International Negotiation* 12: 111–43.

Morgan, David L. 2014. "Pragmatism as a Paradigm for Social Research." *Qualitative Inquiry 20 (8): 1045-53.*

Morgan, David L. 2013. *Integrating Qualitative and Quantitative Methods: A Pragmatic Approach*, Thousand Oaks, CA: SAGE.

Muhammad, Rusydi Ali. 2003. *Revitalisasi Syariat islam di Aceh: Problem, Solusi, dan Implementasi*. Jakarta: Logos.

Nurdin, Abidin. 2017. "Peran Ulama dan Umara dalam Penerapan Syariat Islam di Aceh." Banda Aceh: Pascasarjana UIN Ar Raniry, disertasi.

Nurdin, Abidin. 2010. "Ulama dan Proses Legislasi': Mengkaji Legitimasi Lembaga Ulama Aceh." dalam *Serambi Mekkah yang Berubah: Views from Within*, diedit oleh Arskal Salim and Adlin Sila. Jakarta: Alvabet & Aceh Research Training Institute (ARTI).

Nirzalin. 2012. *Ulama dan Politik di Aceh: Menelaah Hubungan Kekuasaan Teungku Dayah dan Negara*. Yogyakarta: Maghza.

Saby, Yusni. 2005. *Islam and Social Change: The Role of the Ulama in Acehnese Society*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Salim, Arskal. 2008. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: Hawaii University Press.

——— dan Adlin Sila (eds.). 2010. *Serambi Mekkah yang Berubah: Views from Within*. Jakarta: Alvabet & Aceh Research Training Institute (ARTI).

Schulze, Kirsten E. 2006. "Insurgency and Counter-Insurgency: Strategy and the Aceh Conflict, October 1976–May 2004." dalam *Verandah of Violence: Aceh's Contested Place in Indonesia*, diedit oleh Anthony Reid. Singapore: Singapore University Press in association with University of Washington Press.

———. 2004. *The Free Aceh Movement (GAM): Anatomy of a Separatist Organization*. Washington DC: Policy Studies, East–West Center.

Shadiqin, Sehat Ihsan. 2017. "Otoritas Spiritual dan Perubahan Sosial: Jaringan dan Kontestasi Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah Syaikh Muda Waly di Aceh." Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, disertasi.

Siegel, James. 1969. *The Rope of God*. Berkeley CA: University of California Press.

Sukma, Rizal. 2004. *Security Operations in Aceh: Goals, Consequences, and Lessons*. Washington DC: Policy Studies, East–West Center Washington.

Suyanta, Sri. 2008. *Dinamika Peran Ulama Aceh*. Banda Aceh: Ar Raniry Press.

Umar, Mawardi dan Al Chaidar. 2006. *Darul Islam Aceh: Pemberontak atau Pahlawan?* Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Pemerintah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

Walidin, Warul et al. 2006. *Peran Ulama dalam Penerapan Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Pemerintah Daerah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

Wardah, Fathiyah, 2013. "LSM: Situasi Kebebasan Berkeyakinan di Aceh Sangat Buruk." *VOA Indonesia*, 27 Mei 2013; diakses dari http://voaindonesia.com

Zamzami, M. Daud et al. 2007. *Pemikiran Ulama Aceh*. Jakarta: Prenada.

ULAMA DAN NARASI "POLITIK PERBEDAAN": Minoritas, Etnisitas, dan Kewargaan di Palangka Raya[1]

Najib Kailani

Sejak peristiwa "penistaan agama" yang menerpa Gubernur Jakarta Basuki Tjahaja Purnama (baca: Ahok) di tahun 2016 mengemuka, peran pemuka agama atau ulama makin menyeruak dalam konstelasi politik Indonesia mutakhir. Fatwa penistaan agama terhadap Ahok yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) terkait ucapannya mengenai surah al-Maidah: 51 telah mendorong demonstrasi yang diklaim melibatkan ribuan massa di tugu Monas menuntut agar Ahok diturunkan dari posisi gubernur Jakarta dan dihukum karena penistaan agama. Demonstrasi yang kemudian dikenal dengan gerakan 212 ini pada gilirannya membawa ulama ke dalam konfigurasi politik mutakhir di Indonesia. Ulama bukan semata lagi dilihat sebagai orang yang mempunyai otoritas untuk mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan melainkan juga menjadi bagian dari konstelasi politik praktis.

Setelah peristiwa Ahok, istilah ulama makin menggema di panggung nasional dengan beragam intonasi. Kasus politik yang melibatkan pimpinan Front Pembela Islam (FPI) Rizieq Shihab melahirkan wacana 'kriminalisasi ulama', sedangkan arena kontestasi pemilihan presiden telah melahirkan istilah 'ijtimak ulama.' Puncak dari mengemukanya peran politis

---

1 Penelitian ini dilakukan dari bulan September-Oktober 2018 di kota Palangka Raya. Semua nama informan dalam penelitian ini disamarkan untuk menjaga kerahasiaan dan privasi mereka. Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada Supriadi dan Muhammad Iqbal yang telah membantu penulis dalam mengumpulkan data selama melakukan riset lapangan dan memberi masukan mengenai perkembangan keislaman di kota Palangka Raya.

ulama dalam arena politik adalah terpilihnya Kiai Ma'ruf Amin, yang konon dianggap merupakan figur penting dalam kasus fatwa penistaan agama Ahok, sebagai kandidat calon wakil presiden mendampingi petahana, Presiden Joko Widodo, di Pemilu 2019.

Rangkaian peristiwa yang menampilkan peran signifikan ulama dalam konfigurasi politik tanah air beberapa tahun terakhir ini, membuat kita bertanya tentang pandangan mereka terhadap bangunan negara-bangsa (*nation-state*). Bagaimana para ulama memandang hak warga negara berbeda agama menjadi pemimpin yang terpilih secara elektoral? Apakah pandangan mereka terhadap minoritas agama dan budaya? Bagaimana pandangan ulama terhadap perbedaan agama? Dan lain sebagainya.

Peran ulama dalam negara-bangsa bukanlah ihwal yang baru mengemuka dalam beberapa tahun terakhir. Kalau merujuk pada perdebatan awal mengenai bangunan negara-bangsa Indonesia, kita bisa menemukan kuatnya keinginan dari umat Islam (yang diwakili oleh sebagian besar ulama) untuk mengajukan visi keislaman sebagai bentuk negara Indonesia sebagaimana tercermin dalam Piagam Jakarta. Bahkan sebelum itu, bentuk negara Islam pun sempat menjadi diskusi serius di dalam diskursus kebangsaan (Hefner 1997, 2000). Meskipun dalam perkembangannya, tujuh kata di dalam Piagam Jakarta dihapus sebagai bentuk negosiasi antar berbagai kepentingan termasuk kelompok nasionalis dan agama lain di Indonesia, tuntutan untuk mengembalikan tujuh kata dalam Piagam Jakarta kembali menyeruak ke ruang publik setelah jatuhnya Suharto di tahun 1998. Selain itu, munculnya perda-perda syariat Islam Pasca Reformasi (lihat Bush 2008, 174-191) dan fatwa sesat terhadap kelompok minoritas agama seperti Ahmadiyah (Burhani 2014; Schäfer 2015, 2017; Mariani Noor 2017) membuat pertanyaan kita tentang persepsi ulama terhadap negara-bangsa menjadi sangat signifikan.

Banyak sarjana telah mengkaji dan menelaah ulama di Indonesia dengan memberi perhatian pada berbagai aspek

termasuk di antaranya tentang jaringan ulama dan institusi pendidikan Islam (Azra 2004; Dhofier 1999), otoritas dan keragamannya (Azra, Dijk and Kaptein 2010; Kaptein 2004; Kailani 2018; Hoesterey 2015) serta peran ulama dalam ranah politik dan fatwa sosial keagamaan (Horikoshi 1987; Hosen 2003, 2004; Hasyim 2015; Ichwan 2005, 2012, 2013; Mudzhar 1990, 2001; Saat 2018). Kajian-kajian yang ada umumnya menyoroti ulama dalam lanskap nasional dan tidak banyak kajian yang memberi perhatian pada persepsi ulama mengenai negara-bangsa khususnya ulama di ranah lokal (pengecualian Tayob 2010 dan untuk kasus Palangka Raya Syah 2016).

Melanjutkan studi kesarjanaan yang ada, tulisan ini akan memaparkan peta persepsi ulama terhadap negara-bangsa di kota Palangka Raya yang secara khusus memberi perhatian pada dimensi toleransi dan kewargaan. Tulisan ini didasarkan pada survei yang dilakukan terhadap 30 responden ulama dan wawancara terhadap sepuluh orang ulama. Survei dan wawancara dilakukan antara bulan Agustus-Oktober 2018. Penelitian ini merupakan bagian dari survei yang kami laksanakan di 15 kota lainnya di seluruh Indonesia.

Tulisan ini mendedahkan bahwa mayoritas ulama di Palangka Raya menerima gagasan negara-bangsa terutama dalam dimensi prosistem dan antikekerasan, namun menunjukkan reservasi dalam dimensi toleransi dan kewargaan. Reservasi yang dimaksud di sini adalah penerimaan yang tidak total atau bersifat terbatas terhadap konsep negara-bangsa --yang di dalam penelitian ini diletakkan dalam empat dimensi yaitu prosistem, antikekerasan, toleransi dan kewargaan. Tulisan ini berargumen bahwa reservasi sebagian besar ulama di dalam dimensi toleransi dan kewargaan di Palangka Raya tidak bisa dilepaskan dari historitas dan kreasi negara-bangsa yang tidak menyeluruh di Kalimantan Tengah, di mana wacana etnisitas lebih kuat ketimbang wacana kewargaan (*civic*).

Di samping itu, sikap mayoritas ulama Palangka Raya yang menolak eksistensi dan ekspresi minoritas agama khususnya kelompok internal Islam seperti Ahmadiyah dan Syiah juga

menggambarkan reservasi yang signifikan dalam isu kewargaan. Mayoritas ulama menyebutkan persetujuan mereka untuk mengakui eksistensi Kaharingan, namun menolak keberadaan Ahmadiyah dan Syiah. Penolakan terhadap Ahmadiyah dan Syiah tampak sejalan dengan temuan Jeremy Menchik (2016) yang mengatakan bahwa mayoritas ulama NU, Muhammadiyah, dan PERSIS menerima perbedaan agama, namun menolak perbedaan dalam internal agama. Menurut Menchik, ihwal ini terkait dengan bangunan negara-bangsa Indonesia yang tidak dilandasi oleh sekularisme, melainkan ketuhanan (*godly nationalism*).

Konsep negara-bangsa jamaknya merujuk pada gagasan Benedict Anderson mengenai '*imagined community*' (komunitas terbayang). Menurut Anderson, disebut 'komunitas terbayang' karena tiadanya pengalaman perjumpaan langsung di antara anggota negara-bangsa bahkan para anggota tersebut tidak saling mengetahui satu dengan lainnya. Meskipun demikian, di dalam pikiran dan benak setiap orang dari mereka adalah merupakan satu komunitas. Ihwal ini terutama terjadi karena adanya mediasi kapitalisme cetak (*print-capitalism*; Anderson 2006, 6, 44).

Gagasan Anderson tersebut pada gilirannya mendapat banyak kritik karena dianggap bersifat "*Eurocentric*" dan bertendensi universal. Salah satu kritikus utama gagasan '*imagined community*' adalah Partha Chatterjee, seorang pemikir pasca-kolonial terkemuka dalam bukunya *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (1993). Dalam sub-bab yang berjudul "*Whose Imagined Community* ?", Chatterjee secara tajam mempersoalkan argumen Anderson yang menyebutkan bahwa pengalaman historis nasionalisme di Eropa Barat, Amerika, dan Rusia telah memberikan "bentuk-bentuk modular" (*modular forms*) yang bisa dipilih oleh para elit Asia dan Afrika. Menurut Chatterjee, jika demikian, maka orang-orang Asia dan Afrika tidak mempunyai "*imagined community*" mereka sendiri karena diwariskan dari pengalaman kolonial. Dia berpendapat bahwa imajinasi para nasionalis di Asia dan Afrika

sebaiknya diposisikan bukan mengenai "identitas", melainkan tentang "perbedaan" (*difference*) dengan bentuk-bentuk modular nasionalisme yang diserukan oleh Barat modern. Politik "perbedaan" tersebut digali dari narasi historis tentang nasionalisme yang bersifat antikolonial (1993, 5-6).

Pandangan Chatterjee di atas tampak membantu kita untuk menganalisis mengapa bangunan negara-bangsa, khususnya di Palangka Raya tidak secara sempurna mewujud. Pengalaman historis dan kuatnya narasi etnisitas telah melahirkan "*imagined community*" yang ambigu dan ambivalen. Selain itu, bentuk negara-bangsa yang berketuhanan (*godly nationalism*) menampilkan "perbedaan" dari pengalaman nasionalisme di Barat.

Tulisan ini pertama-tama akan mengeksplorasi ulama dan pergeseran otoritas agama, lalu memaparkan tipikal ulama di kota Palangka Raya dan menguraikan temuan hasil survei dengan menggarisbawahi isu-isu yang terkait dengan sikap konservatisme dan ekslusivisme para ulama terhadap negara-bangsa. Selain itu, tulisan ini juga akan memberikan analisis terhadap temuan-temuan survei dengan menekankan pada temuan kualitatif seperti hubungan Islam-Kristen dan retorika politik pengakuan terhadap minoritas agama.

Ulama: Otoritas Keagamaan Tradisional dan Baru

Istilah ulama umumnya merujuk pada orang-orang yang mempunyai pengetahuan yang mendalam mengenai al-Qur'an dan Hadis (*foundational texts*) serta tradisi keislaman klasik. Mereka jamaknya memiliki latar belakang pendidikan keagamaan seperti Al-Azhar atau pondok pesantren yang mengkhususkan pada pembelajaran ilmu-ilmu keislaman. Dengan semua latar belakang tersebut, mereka mempunyai otoritas untuk mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan (Feener 2007, 2014). Dalam kajian-kajian akademik, para ulama ini disebut sebagai otoritas keagamaan tradisional (*traditional religious authority*; Zaman 2009).

Para sarjana seperti Eickelman (1994, 2003, 2004) dan Turner (2007) menyebutkan bahwa otoritas keagamaan

tradisional mengalami tantangan yang signifikan terutama setelah munculnya pendidikan massal, teknologi cetak, dan digital. Baik Eickelman maupun Turner berargumen bahwa pendidikan massal maupun teknologi cetak dan digital pada gilirannya memfasilitasi 'fragmentasi otoritas keagamaan' di dalam Islam. Eickelman menyebutnya dengan '*objectification of religion*' sedangkan Turner menamainya dengan '*reflexive religiosity*.' Kedua istilah tersebut merujuk pada bagaimana Muslim kebanyakan atau awam merefleksikan dan mendiskusikan keberagamaan mereka melalui kemudahan akses terhadap materi-materi keislaman tanpa merujuk pada sumber-sumber otoritas keagamaan tradisional. Akses terhadap pendidikan dan perkembangan teknologi informasi di negara-negara Muslim pada gilirannya melahirkan fragmentasi otoritas keagamaan.

Di samping perkembangan media dan pendidikan massal, dalam konteks Indonesia, tantangan otoritas keagamaan tradisional juga terjadi karena perubahan aspirasi dan konstelasi politik keagamaan. Menurut Feillard (2010, 156-176), modernisasi pendidikan Islam di Indonesia pada gilirannya mendorong para kiai pesantren tradisional untuk mengirimkan anak-anak mereka ke perguruan tinggi umum dengan harapan kelak setelah usai studi anak-anak tersebut menjadi familiar dengan ilmu-ilmu umum di samping ilmu-ilmu agama yang sudah mereka dapatkan selama di pesantren.

Meskipun demikian, waktu yang pendek dalam mempelajari teks-teks keagamaan klasik, membuat para anak kiai tersebut kehilangan kemampuan menguasai kitab-kitab kuning dengan baik. Bahkan, banyak di antaranya yang tidak bisa lagi membaca kitab kuning. Sebaliknya, kalangan 'abangan' mengalami kegairahan untuk mempelajari Islam. Meskipun kuliah di kampus-kampus nonagama, mereka sangat aktif mengikuti model-model studi Islam yang dilaksanakan dengan metode *halaqah* baik oleh kelompok Salafi, Tarbawi, maupun Tahriri (lihat Hefner 2000; Hasan 2006; Kailani 2010; Nef 2012).

Feillard (2010, 156-176) berargumen bahwa perubahan konstelasi politik di era Reformasi mendorong kalangan Muslim tradisional NU untuk mendirikan partai politik, Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Menurutnya, sebagian besar anak kiai yang sebelumnya mengenyam pendidikan di kampus-kampus sekuler masuk ke gelanggang politik melalui PKB dan aktif di dunia politik. Konsekuensinya, ruang-ruang pengajian dan keislaman yang umumnya diisi oleh para kiai digantikan oleh para ustaz baru yang mampu mengemas pesan-pesan keagamaan dengan cara-cara yang lebih menarik sehingga memukau kalangan Muslim perkotaan. Feillard berpendapat bahwa aspirasi terhadap modernitas dan perubahan konstelasi politik di era Reformasi telah berkontribusi besar terhadap diseminasi otoritas keagamaan di ruang publik Indonesia, terutama di kalangan otoritas keagamaan tradisional.

Meskipun demikian, Muhammad Qasim Zaman menyebutkan bahwa otoritas keagamaan tradisional bukan berarti tergantikan oleh otoritas keagamaan baru. Zaman (2009, 206-236) mendemonstrasikan bagaimana ulama tradisional mampu beradaptasi dengan perubahan-perubahan yang terjadi di masyarakat yang berubah secara cepat dengan mendiseminasi ceramah dan pandangannya melalui internet, televisi, dan aktif dalam memimpin organisasi-organisasi bertaraf nasional dan internasional.

Mempertimbangkan perubahan lanskap otoritas keagaman sebagaimana diuraikan di atas, definisi ulama dalam penelitian ini merujuk pada orang-orang yang mempunyai latar belakang pendidikan agama secara formal dalam arti, mengkaji dan mendalami teks-teks keislaman secara khusus, baik melalui institusi pendidikan seperti pesantren, universitas Islam terkemuka dunia, maupun yang mempelajari secara khusus melalui tradisi majelis taklim yang ketat. Di samping itu, definisi ini juga mencakup otoritas keagamaan baru yang umumnya bercirikan tidak mempunyai latar belakang pendidikan keagamaan yang kuat. Mereka biasanya memperoleh pengetahuan agama melalui sumber-sumber yang tersedia dan

mudah diakses seperti buku-buku terjemahan, pengajian, dan mendengarkan serta mengikuti pengajian di media baru seperti televisi dan internet.

Dalam kajian akademik, otoritas keagamaan baru ini juga disebut dengan *religious entrepreneur* karena kemampuan mereka dalam mengemas pesan-pesan keagamaan melalui berbagai medium seperti tulisan, pelatihan, dan video pendek serta disampaikan melalui media baru sehingga menjangkau pemirsa yang lebih luas (Echaibi 2011; Hasan 2009; Kailani 2018; Nasr 2009, 182). Dengan kata lain, *religious entrepreneur* menyajikan Islam dalam kerangka *dakwahtainment* yaitu pemaduan antara tuntunan (*religious advice*) dan tontonan (*entertainment*). Kemampuan mereka dalam mengemas pesan-pesan keagaman dalam bingkai *dakwahtainment* inilah yang menarik minat orang kebanyakan untuk mendengarkan dan mengikuti ceramah-ceramah yang mereka sampaikan (Howell 2014; Rakhmani 2016).

Berdasarkan ragam otoritas keagamaan di atas, responden ulama di penelitian ini dikategorikan ke dalam empat kriteria yaitu *pertama*, ulama arus utama (*mainstream ulama*), yaitu ulama yang berafiliasi kepada dua organisasi terbesar di Indonesia khususnya NU dan Muhammadiyah. *Kedua,* ulama bukan arus utama (*non-mainstream ulama*) yaitu ulama yang berafiliasi ke dalam organisasi di luar NU dan Muhammadiyah seperti PERSIS, Al-Wasliyah, DDII, Syiah, dan Ahmadiyah. *Ketiga,* ulama lokal yaitu ulama yang mempunyai pengaruh di lokal atau berafiliasi ke dalam organisasi ulama lokal, dan *keempat* ulama baru yaitu ulama yang tidak berafiliasi dengan tiga varian di atas. Mereka bercirikan aktif mendakwahkan Islam dengan metode yang atraktif. Varian ini mencakup Salafi, Tarbawi, Tahriri dan milenial.

Tipikal Ulama di Palangka Raya

Mayoritas ulama di Palangka Raya berasal dari etnis Banjar yang bermigrasi ke Kalimantan Tengah. Mereka umumnya mempelajari pengetahuan keislaman dari majelis-majelis taklim

yang diinisiasi oleh para tuan guru terkemuka di Banjarmasin dan juga dari pesantren-pesantren seperti Pondok Pesantren Darussalam Martapura, Al-Falah, dan Darul Hijrah. Etnik Banjar seringkali diasosiasikan dengan Islam. Menyatunya etnisitas Banjar dan Islam seringkali dihubungkan dengan peran ulama besar Banjar yang karyanya banyak dibaca oleh masyarakat nusantara termasuk Malaysia, Brunei, dan Thailand yaitu Syeikh Muhammad Arsyad Al-Banjari (Mujiburrahman, Abidin, dan Rahmadi 2012). Menurut, Hawkins (2000), menjadi "Banjar" juga identik dengan menjadi Muslim yang taat. Bahkan menurutnya, jika seorang Dayak masuk Islam, maka dia dianggap menjadi "Banjar."

Selain dari etnik Banjar, sebagian besar ulama di Palangka Raya juga berasal dari salah satu rumpun Dayak Ngaju, yaitu Dayak Bakumpai (Chalmers 2007). Dayak Bakumpai dikenal sebagai satu-satunya rumpun Dayak yang memeluk Islam. Para sarjana berpendapat bahwa konversi mereka ke Islam dilatari oleh interaksi perdagangan dengan orang Banjar. Selain itu, ada pendapat yang mengatakan bahwa Islamisasi di kalangan Bakumpai terkait dengan figur Abdussamad, cucu dari Syeikh Muhammad Arsyad Al-Banjari yang datang ke wilayah Bakumpai secara reguler dan mengajarkan tarekat Naqsyabandiyah-Syadziliyah (Nasrullah 2014).

Di Palangka Raya, ulama biasanya disebut dengan panggilan 'tuan guru.' Tipikal ulama di Palangka Raya bisa diklasifikasikan ke dalam dua kecenderungan yaitu ulama "tradisional" dan ulama "modern." Ulama "tradisional" bercirikan menimba ilmu hanya dari majelis taklim atau pesantren dan aktif menyampaikan pesan-pesan keagamaan melalui majelis taklim. Sedangkan ulama "modern" selain mempelajari ilmu-ilmu keislaman dari pesantren mereka juga melanjutkan studinya ke perguruan tinggi Islam seperti IAIN/ UIN. Tipe model ulama terakhir ini biasanya mengisi pengajian tidak hanya di majelis taklim, melainkan juga di perkantoran dan aktif di organisasi-organisasi keislaman seperti NU dan Muhammadiyah.

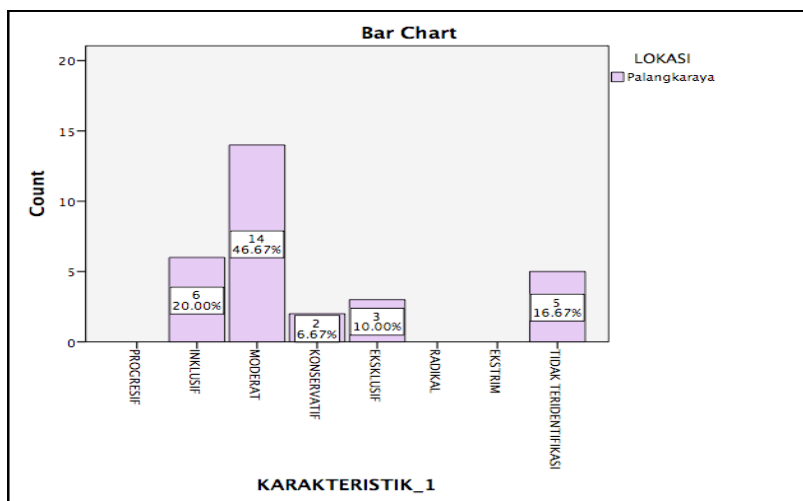
Di samping dua kecenderungan ulama di atas, juga terdapat figur baru yang mengisi lanskap dakwah perkotaan, khususnya di kalangan milenial. Mereka biasanya aktif mengisi pengajian atau seminar di kalangan mahasiswa dan pelajar. Berbeda dengan dua kecenderungan sebelumnya, figur-figur baru ini kebanyakannya belajar Islam dari internet khususnya media sosial melalui ustaz-ustaz popular seperti Abdul Somad dan Adi Hidayat. Sebelum memberikan ceramah atau motivasi kepada jamaah yang mengundangnya, pada umumnya mereka mendengarkan ceramah-ceramah dari para ustaz popular tersebut untuk menggali bahan dan inspirasi.

Temuan dan Karekteristik Ulama

Survei dilakukan terhadap 30 responden yang merepresentasikan kategori ulama sebagaimana diuraikan di atas yaitu ulama arus utama, ulama baru, ulama lokal, ulama minoritas, dan ulama milenial. Lima orang responden diambil secara acak dari representasi NU/Muslimat/Fatayat, enam responden berasal dari Muhammadiyah/Aisyiyah/Nasyiatul Aisyiyah, dua responden dari MUI, satu responden dari Imam besar Mesjid Raya atau Islamic Centre, dua responden mewakili Tuan Guru Majelis Taklim, tiga responden dari representasi ulama minoritas (Ahmadiyah dan Syiah), dua responden dari ulama baru, tiga responden dari akademisi, dan enam responden diambil dari representasi ulama milenial. Selain itu, tujuh responden merupakan ulama berjenis kelamin perempuan dan 23 responden merupakan ulama laki-laki.

Survei ini bertujuan untuk mengukur skala keberterimaan (*acceptance*) dan penolakan (*rejection*) para ulama di Palangka Raya terhadap negara-bangsa. Ada empat dimensi yang diukur dalam survei ini yaitu dimensi prosistem, antikekerasan, toleransi, dan kewargaan. Skala keberterimaan ulama terhadap negara-bangsa dikelompokkan ke dalam empat karakteristik ulama yaitu; progresif, inklusif, moderat, dan konservatif. Sedangkan skala penolakan dikelompokkan ke dalam tiga

karakteristik ulama yaitu; eksklusif, ekstrem, dan radikal.[2]

Hasil survei memperlihatkan bahwa enam orang responden atau 20,00% ulama di Palangka Raya dikategorikan inklusif, empat belas responden atau 46,67% moderat, dua responden atau 6,67% konservatif dan tiga responden atau 10% eksklusif, dan lima responden atau 16,67% tidak teridentifikasi. Dengan kata lain, 22 orang dari 30 responden menerima negara-bangsa atau 73% dari keseluruhan responden. Meskipun demikian, tingkat keberterimaan mereka juga beragam. Di Palangka Raya tidak ada responden yang masuk dalam karakteristik ulama progresif yaitu ulama yang menerima secara total negara-bangsa dan secara aktif mempromosikannya. Hasil survei menampakkan bahwa kebanyakan ulama di Palangka Raya masuk dalam karakteristik moderat (14 responden). Meskipun menerima negara-bangsa yang dalam penelitian ini diukur dalam empat dimensi, karakteristik moderat berada di bawah level progresif dan inklusif.

Tabel 1. Karakteristik Ulama Palangka Raya

2 Uraian rinci mengenai dimensi dan karakteristik ulama bisa dilihat di bagian Pendahuluan buku ini.

Meskipun demikian, hasil survei juga menunjukkan bahwa 6,67% responden dikategorikan konservatif. Karakteristik konservatif mendedahkan penolakan terhadap dimensi kewargaan yang merupakan batas paling akhir dari penerimaan terhadap negara-bangsa dan 10% responden menampilkan penolakan terhadap negara-bangsa. Hasil survei juga mendemonstrasikan bahwa 30% atau sembilan orang dari 30 responden menunjukkan penolakan terhadap dimensi kewargaan dan 20% atau enam orang dari 30 responden menolak toleransi. Meskipun jumlahnya sedikit, ihwal ini sangat penting untuk dieksplorasi karena responden yang termasuk dalam karakteristik konservatif umumnya mempunyai penolakan terhadap dimensi kewargaan yang di dalamnya mencakup isu Hak Asasi Manusia (HAM) dan juga demokrasi. Sedangkan responden yang dikategorikan eksklusif, ditandai dengan penolakan terhadap dimensi toleransi dan kewargaan.

Uraian berikut akan memaparkan beberapa hasil survei terkait dengan isu toleransi dan kewargaan. Sebagaimana diuraikan di awal tulisan bahwa kebanyakan ulama tidak mempersoalkan perbedaan agama dan eksistensi agama lokal seperti Kaharingan, namun dengan tegas menolak keberadaan Ahmadiyah dan Syiah. Sebanyak 20% atau enam orang responden menyatakan sangat setuju dan 46,7% atau 14 responden menyatakan setuju bahwa kelompok Syiah tidak boleh melakukan aktivitas peribadatan dan dakwah secara terbuka karena sesat.

Senada dengan jawaban sebagian besar ulama Palangka Raya di atas, kebanyakan ulama juga menyatakan persetujuannya terhadap penyataan bahwa keberadaan Ahmadiyah di Indonesia merupakan bagian dari upaya melemahkan dan memecah-belah umat Islam. Sebanyak 26,7% responden menyatakan sangat setuju dan 30% menyatakan setuju. Hanya 20% yang menyatakan tidak setuju dan 3,3% yang menyatakan sangat tidak setuju.

Berbeda dengan kasus minoritas agama di dalam internal Islam, mayoritas ulama menyetujui pernyataan yang

mendedahkan bahwa negara perlu mengakui dan memenuhi hak masyarakat adat beserta keyakinan religinya, termasuk agama-agama lokal. Sebanyak 46,7% responden ulama menyatakan setuju dan 23,3% menyatakan sangat setuju terhadap pernyataan tersebut. Hanya 10% responden ulama yang menyatakan tidak setuju dan 3,3% responden yang menyatakan tidak setuju.

Selain itu, kebanyakan ulama juga tidak mempunyai persoalan dengan perbedaan agama. Mayoritas ulama menyatakan setuju dan sangat setuju terhadap pernyataan: "Semua warga negara berhak atas kebebasan berpendapat, tak terkecuali kelompok non-Muslim." Sebanyak 46,7% atau 14 orang responden menyatakan setuju dan 43,3% atau 13 responden menyatakan sangat setuju. Dengan kata lain hanya 2 dari 30 responden yang tidak setuju dan satu menyatakan netral.

Temuan di atas sejalan dengan riset Jeremy Menchik yang melakukan survei terhadap seribu pemimpin keagamaan di lingkungan NU, Muhammadiyah, dan PERSIS. Menurut Menchik, mayoritas pemimpin NU, Muhammadiyah, dan PERSIS memperlihatkan sikap toleran terhadap agama lain, namun menampilkan sikap intoleran yang tinggi terhadap kelompok Muslim heterodoks khususnya Ahmadiyah (Menchik 2016, 20). Menchik berargumen bahwa teori-teori politik liberal-sekuler yang selama ini menjadi rujukan di dalam kajian akademik untuk mengulas persoalan hubungan agama dan negara serta toleransi harus ditinjau ulang karena menurutnya aktor-aktor keagamaan di Indonesia mempunyai gagasan yang berbeda mengenai politik dari teori politik liberal-sekuler (Menchik 2016, 12). Menurut Menchik, karakter nasionalisme Indonesia yang bukan sekuler dan juga agama namun 'nasionalisme berketuhanan' (*godly nationalism*) meniscayakan pembacaan yang juga tidak sekuler-liberal terhadap model toleransi yang mengemuka di kalangan pemuka NU, Muhammadiyah, dan PERSIS ini.

Meskipun hasil survei mengatakan bahwa mayoritas ulama di Palangka Raya menerima perbedaan agama, terdapat

beberapa persoalan mengenai hubungan antaragama, terutama Islam dan Kristen di Palangka Raya. Persoalan ini menyeruak ke permukaan khususnya dalam isu pemimpin non-Muslim. Kompleksitas hubungan Islam dan Kristen di Kalimantan Tengah juga tidak bisa dilepaskan dari menyatunya identitas agama dan etnik. Uraian berikut akan memaparkan temuan kualitatif mengenai relasi etnik dan agama di Palangka Raya serta isu minoritas.

"Perasaan Terancam": Islam dan Kristen dalam Bayang-bayang Etnisitas dan Agama

Hubungan antaragama khususnya Islam dan Kristen di Palangka Raya umumnya hadir dalam narasi harmonis. Secara simbolik, para pemimpin agama khususnya ulama yang saya temui menceritakan bahwa hubungan selaras antaragama di kota Palangka Raya direpresentasikan melalui bangunan mesjid dan gereja yang berdampingan seperti gereja Kalimantan Evangelis Nasaret yang berdampingan dengan masjid Al-Azhar di Jalan Galaksi serta gereja Kalimantan Evangelis Efrata yang berdempetan dengan Mesjid Nurul Iman di Jalan Sangga Buana. Bangunan keagamaan yang berapit ini, menurut mereka, menampilkan kerukunan hubungan Islam dan Kristen di kota Palangka Raya.

Ibu Solehah, ustazah dari organisasi perempuan Muhammadiyah, Aisyiyah, menceritakan bahwa hubungan yang rukun dan harmonis antara Islam dan Kristen bukan hanya hadir secara simbolis melainkan juga dalam praktis. Di tahun 2015, libur perayaan Natal dan Maulid Nabi Muhammad terjadi berurutan pada tanggal 23 dan 24 Desember yaitu pada hari Kamis dan Jum'at. Peristiwa ini tentu punya makna khusus ketika bangunan gereja dan masjid berdampingan. Di kota Palangka Raya, jamaah gereja dan mesjid mengatur jadwal perayaan natal dan ibadah shalat Jum'at agar tidak bertabrakan.[3]

Meskipun demikian, tidak semua ulama yang saya wawancarai setuju dengan ilustrasi bangunan rumah ibadah

3 Wawancara, 20 Oktober 2018.

yang berjejer sebagai simbol kerukunan antaragama. Salah seorang ulama dari MUI, Kiai Syukri mengatakan:

> "Menurut saya jangan lagi dilanjutkan membangun tempat ibadah yang berjejer lalu menyatakan bahwa itulah simbol kerukunan umat beragama, menurut saya itu salah. Kerukunan tidak perlu dihadirkan dengan membangun tempat ibadah berjejer. Agama tidak bisa disatukan. Yang paling penting itu ialah umatnya saling rukun dan saling menghormati."[4]

Pernyataan Kiai Syukri ini tidaklah berlebihan. Pembicaraan mendalam saya dengan beberapa informan mengungkapkan bahwa narasi harmonis hubungan Islam-Kristen yang direpresentasikan melalui bangunan rumah ibadah berjejer tampak sebagai retorika dan bersifat permukaan.

Dari perbincangan dengan beberapa informan, saya menemukan cerita kasus-kasus konflik pembangunan rumah ibadah dan juga sentimen yang tinggi tentang isu Kristenisasi. Kiai Syukri misalnya sangat meyakini kalau Kristenisasi itu nyata. Kiai Syukri menyebutkan kalau dirinya pernah mendengar wacana bahwa Palangka Raya akan dinistbatkan sebagai kota seribu gereja. Di samping itu, dia juga menceritakan kepada saya kisah perjalanannya ke pedalaman Kalimantan dan mendapati banyak gereja yang dibangun tanpa ada jamaahnya. Selain itu, dia juga memaparkan bahwa banyak orang yang konversi ke Islam hanya untuk alasan pernikahan. Kiai Syukri bercerita:

> "Saya percaya (Kristenisasi) karena saya sendiri yang ikut dengan helikopter mereka saat mereka berdakwah. Kebetulan peran saya saat itu ialah sebagai dosen penyuluh pertanian, mereka tidak tahu kalau saya juga anggota sebuah organisasi keislaman terkemuka…Gerakan yang paling banyak itu salah satunya ialah gerakan menikahi Muslimah sehingga si Muslimah tadi menjadi murtad"[5]

Wacana lain yang mengemuka terkait hubungan antara Islam dan Kristen adalah soal kepemimpinan politik lokal.

4 Wawancara, 20 Oktober 2018.
5 Wawancara, 20 Oktober 2018.

Saat saya menanyakan isu pemimpin non-Muslim kepada para informan ulama, saya mendapati respon yang senada. Meskipun umumnya mereka menyatakan bahwa pemimpin non-Muslim yang terpilih secara demokratis melalui pemilu harus diterima, kebanyakan mereka mengatakan bahwa pemimpin non-Muslim berpotensi mengutamakan kepentingan kelompok keagamaan mereka daripada kepentingan umat Islam. Berbeda dengan umumnya wacana penolakan terhadap pemimpin non-Muslim di tempat lain, narasi ketidaksetujuan terhadap pemimpin non-Muslim di Palangka Raya tidak terkait langsung dengan peristiwa politik nasional seperti kasus Gubernur DKI Jakarta Basuki Tjahaja Purnama atau lebih dikenal dengan sebutan Ahok, melainkan bersumber dari pengalaman lokal Palangka Raya.

Ustazah Solehah mengatakan bahwa saat kepala daerah dipimpin oleh non-Muslim, kebanyakan jabatan-jabatan penting di pemerintahan diisi oleh kalangan non-Muslim. Menurutnya, situasi tersebut membuat aspirasi dan kepentingan umat Islam terpinggirkan. Hal senada juga disampaikan oleh Kiai Syukri. Dia menyebutkan kalau kepemimpinan non-Muslim mempunyai kecenderungan untuk meminggirkan aspirasi umat Islam. Dia menambahkan bahwa kewajiban ulama untuk selalu menyampaikan kepada umat Islam agar memilih pemimpin yang Muslim demi kepentingan umat Islam. Meskipun demikian, Kiai Syukri dengan tegas mengatakan kalau pemimpin non-Muslim yang terpilih dalam pemilu harus diterima dan dihormati.

Perasaan bahwa kepentingan umat Islam terpinggirkan atau meminjam istilah Mujiburrahman sebagai "perasaan terancam" (Mujiburrahman 2006) tampak membaluti narasi para ulama yang saya temui. Wacana Kristenisasi dan kekhawatiran peminggiran kepentingan kelompok umat Islam yang notabenenya mayoritas di Palangka Raya terasa kuat sekali muncul dalam setiap perbincangan. Kebanyakan ulama yang saya wawancara menyebutkan perasaan "ketidakadilan" yang dialami umat Islam ketika dipimpin oleh gubernur non-Muslim. Pengalaman selama dua periode dipimpin oleh gubernur non-

Muslim inilah yang menjadi pemicu perdebatan pro dan kontra di kalangan para ulama mengenai pemimpin non-Muslim.

Ketegangan hubungan Islam dan Kristen di Palangka Raya memang mempunyai akar sejarah yang panjang dimulai sejak akhir tahun 1960-an. Mujiburrahman (2017) menyebutkan bahwa ketegangan Islam dan Kristen di Kalimantan Selatan dan Tengah bermula dari kebijakan negara mengenai pengaturan penyiaran agama kepada yang sudah beragama. Menurut Mujiburrahman, pada bulan April 1969 sebuah rapat digelar untuk membahas kertas kerja mengenai regulasi penyebaran agama di Kalimantan. Seorang pendeta Gereja Kristen Evangelis (GKE), E. Saloh, mengajukan keberatannya terhadap aturan membatasi penyebaran agama hanya kepada penganut agama yang tidak diakui negara. Menurutnya, target misionaris adalah semua umat manusia. Saloh merupakan pimpinan Sinode Gereja Kristen Evangelis (1962-1968) yang merupakan gereja terbesar di Kalimantan Selatan dan Tengah. Menanggapi pernyataan Saloh di atas, Rafii Hamdi, salah seorang peserta rapat dari kelompok Muslim menginterupsi dan meminta ketua sidang untuk menghentikan Saloh karena bisa memicu kontroversi. Menurut Mujiburrahman (2017), setelah rapat tersebut beberapa organisasi Muslim reformis seperti PII, HMI, dan IMM mengeluarkan pernyataan memprotes Saloh.

Narasi Islam dan Kristen di Palangka Raya juga terkait dengan isu etnisitas. Etnisitas merupakan isu penting yang menggema kuat di kalangan ulama yang saya temui di Palangka Raya. Peristiwa konflik etnik di Sampit antara Dayak dan Madura pada tahun 2001 yang dipicu oleh pertengkaran di sebuah karaoke antara person dari kedua etnis tersebut di tahun 2000-an berujung pada terjadinya eskalasi konflik kekerasan yang mengakibatkan banyaknya nyawa melayang di dalam peristiwa tersebut. Konflik ini telah membuat hampir seluruh etnis Madura meninggalkan provinsi Kalimantan Tengah (Bertrand 2004, 81). Konflik ini oleh sebagian kalangan umat Islam di Palangka Raya dianggap berimplikasi pada mengurangnya suara umat Islam di ranah politik. Ustaz Ashri, seorang ulama

yang berasal dari etnis Dayak Bakumpai dan aktif di organisasi keagamaan Islam perkotaan, PKS mengatakan:

> "Dulu ada kasus Sampit yang mengakibatkan etnis Madura yang umumnya Muslim eksodus. Ini tentu berimplikasi pada berkurangnya pemilih Muslim. Karena ini adalah perang suku akhirnya Dayak Muslim pun juga banyak yang terlibat di situ. Dari sinilah isu kedaerahan mulai muncul, seperti putra daerah dan bukan, atau pendatang dan penduduk asli. Isu ini selalu dijadikan sebagai "bargaining", misalnya "pilih putra daerah!" Dalam Pilkada hampir selalu muncul yang seperti itu. Jadi etnisitas dan agama selalu muncul (dia orang Banjar, Jawa, dan sebagainya). Sebagian elit dengan sadar memanfaatkan isu ini…"karena kalian pendatang, ingat kasus Sampit!" Begitu cara masyarakat mempersekusi secara verbal. Kejadian tersebut dimanfaatkan untuk mempersekusi orang-orang atau ormas yang tidak disetujui oleh masyarakat."[6]

Wacana etnisitas di Palangka Raya terkesan kompleks dan cair. Dalam konteks tertentu, sebagaimana dipaparkan oleh Ustaz Ashri di atas, etnisitas mengatasi agama. Peristiwa konflik Dayak dan Madura di tahun 2000-an mengatasi wacana keagamaan. Semua suku Dayak baik yang beragama Kristen, Islam, maupun Hindu-Kaharingan merasa sebagai satu kesatuan *vis a vis* etnis Madura yang mayoritas beragama Islam. Sementara itu, dalam kasus kepemimpinan daerah, kebanyakan ulama yang berasal dari Dayak Bakumpai lebih menonjolkan identitas keislaman daripada kesukuan.

Kompleksitas wacana etnik dan agama di tengah masyarakat Kalimantan Tengah ini, merujuk pada Bertrand (2004), tidak bisa dilepaskan dari kebijakan Orde Baru yang lebih mengedepankan 'model nasional' dalam bangunan-negaranya (*state-building*) di mana etnisitas dan agama dieksklusikan dari diskursus nasionalisme. Ihwal ini berimplikasi secara siginifikan terhadap menguatnya narasi politik mayoritas yang tampil dalam bentuk etnisitas maupun agama. Sikap toleran dan pandangan terhadap hak-hak kewargaan terkait erat

6 Wawancara, 27 Oktober 2018

dengan narasi 'mayoritas.' Bagi Muslim yang merupakan 67% penduduk Palangka Raya, narasi 'mayoritas' direpresentasikan dalam narasi agama, namun bagi etnis Dayak yang merupakan etnik terbesar di Palangka Raya, 'mayoritas' lebih mengemuka dalam diskursus etnisitas.

Dalam konteks Kalimantan Tengah, khususnya Palangka Raya, etnik Dayak sebagai mayoritas meminta pemerintah pusat untuk memberikan akses terhadap sumberdaya (*resourses*) termasuk kekuasaan. Konflik Sampit menjadi pintu masuk warga Dayak untuk menegosiasikan wacana etnisitas yang selama ini mengalami marjinalisasi dalam narasi pembangunanisme Orde Baru (Bertrand 2004, 6). Selain itu, etnisitas juga berjalin dengan agama. Kebijakan agama yang meminggirkan agama lokal termasuk keyakinan Dayak membuat sebagian besar etnik Dayak di Palangka Raya menganut agama Kristen.

Tuntutan untuk mendapatkan akses terhadap sumberdaya dan kekuasaan di era pasca Orde Baru ditandai dengan menguatnya politik identitas. Orang Dayak menuntut untuk mempunyai pemimpin putra daerah. Namun, wacana putra daerah pada gilirannya bersanding dengan Kristen khususnya Protestan. Tuan Guru Muhammad dari MUI dan NU menjelaskan sebagai berikut:

> "Kita tidak bisa memungkiri bahwa yang namanya politik identitas itu masih ada. Politik identitas itu kuat terasa di era kepemimpinan Teras Narang, sebelumnya adalah Asmawi Gani, orang Islam. Setelah Reformasi ada tuntutan orang Dayak untuk memilih orang asli daerah. Di situlah wacana kesukuan menguat. Kemudian begitu pemilihan gubernur wacana putra daerah tidak diarahkan kepada Islam, tetapi condong pada Kristen. Saya melihat identitas Dayak itupun harus Kristen, kemungkinan Protestan karena sebagai mayoritas Kristen."[7]

Selain perjelasan di atas, secara historis Kalimantan Tengah juga baru bergabung sebagai bagian dari bangsa Indonesia di akhir tahun 1950-an. Merujuk pada Klinken (2006, 2007), menyatunya Kalimantan Tengah dengan NKRI lebih

7 Wawancara, 22 Oktober 2018

tampak sebagai "bangunan-negara" (*state-building*) daripada "bangunan-bangsa" (*nation-building*). Sebagai "bangunan-negara" perpaduannya dengan NKRI dilihat sebagai solusi dari problem negara untuk mengatasi kerentanan wilayah-wilayah terpencil nusantara setelah perang dan revolusi. Sementara "bangunan-negara" sudah terbentuk, "bangunan-bangsa" masih bersifat terpisah, ambigu, dan ambivalen. Orang Dayak masih mengedepankan identitas etnis daripada kewargaan (*civic*).

Retorika 'Politik Pengakuan' Terhadap Minoritas Agama

Selain isu hubungan Islam-Kristen yang menyuguhkan kompleksitas and cairnya wacana etnis dan agama di Palangka Raya, ulama yang saya temui juga mendemonstrasikan persepsi yang khas tentang minoritas agama. Mayoritas ulama di Palangka Raya mendukung keberadaan dan eksistensi agama lokal khususnya Kaharingan untuk mengekspresikan keyakinan dan menyetujui pengakuan terhadap mereka, namun menolak mengakui minoritas agama dalam internal Islam khususnya Ahmadiyah dan Syiah.

Neng Ana, seorang ustazah milenial yang aktif memberikan motivasi keislaman di lingkungan mahasiswa, mengatakan bahwa negara harus mengakui Kaharingan-yang merupakan agama lokal di Kalimantan Tengah-, namun tidak terhadap Syiah dan Ahmadiyah. Neng Ana mengatakan:

> "Kalau Kaharingan keberadaannya sudah diakui dan diterima oleh masyarakat. Kalau Ahmadiyah atau Syiah mereka kedoknya mengaku Muslim tetapi sudah keluar dari Islam. Sebaiknya mereka (Ahmadiyah dan Syiah) jangan diberi ruang agar mereka tidak menyebarluaskan pemahaman mereka di Indonesia. Itu sangat merusak sekali. Saya pernah mendapatkan informasi bahwa cara beribadah Syiah sudah berbeda. Apalagi mereka membuat kota suci, padahal kota suci yang diyakini umat Islam hanya Makkah dan Madinah, sementara mereka membuat kota suci sendiri."[8]

8 Wawancara, 21 Oktober 2018.

Senada dengan Neng Ana, ulama milenial lainnya, Ustaz Sahid yang aktif mengisi majelis-majelis Taklim di sekitar kota Palangka Raya, juga menyatakan bahwa meskipun Syiah dan Ahmadiyah memiliki kedekatan dengan ajaran Islam, namun banyak hal berbeda dengan Islam yang dianut kebanyakan Muslim Indonesia (baca: Sunni). Dia mengatakan "Syiah itu memang termasuk Islam, akan tetapi dia mengaku bahwa ada Nabi penutup akhir zaman selain Nabi Muhammad, yaitu Ali. Jadi setelah kami membaca buku-buku tentang Syiah, arahnya dianggap sesat." Meskipun demikian, Ustaz Sahid dengan tegas menyatakan ketidaksetujuannya terhadap aksi persekusi baik terhadap kelompok Syiah maupun Ahmadiyah jika mereka tengah melaksanakan kegiatan keagamaan mereka dengan syarat tidak dilaksanakan di ruang publik.[9]

Para ulama dari arus utama seperti MUI, NU, dan Muhammadiyah mempunyai intonasi yang berbeda mengenai keberadaan Ahmadiyah dan Syiah di Indonesia. Salah seorang pimpinan MUI di Palangka Raya, Kiai Syukri, dengan tegas menyebutkan bahwa Ahmadiyah dan Syiah adalah sesat dan semestinya tidak ada dalam Islam Indonesia. Saat saya mengajukan pertanyaan: "bukankah negara menjamin semua warganya untuk mengekspresikan keyakinannya?", Kiai Syukri mengatakan:

> "..Pancasila itu sudah bagus, bahwa sila yang pertama "Ketuhanan Yang Maha Esa" itu kan berawal dari ayat *Qulhuwallahu ahad*. Artinya negara ini sangat Islami sekali. Namun, pemerintah tidak memeliharanya dengan baik, makanya di dalam Kementerian Agama muncul polemik yang macam-macam seperti azan, sertifikasi ulama, dan lain-lain termasuk juga Syiah dan Ahmadiyah. Seharusnya kelompok tersebut tidak boleh ada di sini."[10]

Berbeda dengan Kiai Syukri, Ustaz Muhaimin dari Muhammadiyah mengatakan bahwa sebaiknya Ahmadiyah dan Syiah jangan "dieksklusikan" dari Islam. Ustaz Muhaimin

9 Wawancara, 21 Oktober 2018.
10 Wawancara, 20 Oktober 2018.

meyakini bahwa Syiah dan Ahmadiyah itu percaya kepada tuhan yang sama yaitu Allah. Meskipun demikian, terdapat perbedaan dalam cara beribadah atau turunannya, atau pandangan-pandangan tentang kenabian. Dengan tidak mengeksklusikan Ahmadiyah dan Syiah, menurut Ustaz Muhaimin, maka jalan dakwah akan mudah untuk disampaikan kepada mereka.[11] Retorika senada juga disampaikan oleh Kiai Muhammad dari NU yang menyatakan bahwa kalau sepanjang al-Qur'an, ibadah, dan nabinya sama, maka Syiah dan Ahmadiyah tidak perlu dituduh sesat. Selain itu, Kiai Muhammad juga menyebutkan bahwa hak berekspresi mereka harus dilindungi oleh konstitusi.

Penolakan terhadap Ahmadiyah dan Syiah sebagaimana dipaparkan oleh para ulama di atas lebih banyak mengekspos argumen yang bersifat teologis daripada isu kewargaan. Secara umum bisa dikatakan bahwa penolakan terhadap eksistensi Ahmadiyah dan Syiah di Indonesia terkait dengan fatwa sesat MUI terhadap Ahmadiyah di tahun 2005. Menurut Burhani (2014), kebencian terhadap Ahmadiyah tidak bisa dilepaskan dari upaya Muslim mayoritas (baca Sunni) untuk menjaga ortodoksi Islam. Burhani berargumen bahwa penyesatan Ahmadiyah telah meletakkan mereka pada posisi liminal yaitu bukan Islam pada satu sisi namun juga bukan non-Muslim di sisi lain. Posisi yang tidak jelas ini membuat mereka rentan terhadap persekusi oleh kelompok konservatif.

Berbeda dengan Burhani, Schäfer (2015, 2017) berargumen bahwa penolakan terhadap Ahmadiyah dan juga Syiah tidak bisa semata-mata dibaca hanya dalam argumen teologis, melainkan juga harus dilihat sebagai suatu upaya untuk menegosiasikan ulang batas-batas sekularisme negara Indonesia mengenai agama yang diakui negara. Berbeda dengan pengalaman di Barat, menurut Schäfer, kebanyakan negara-negara Muslim mengalami kolonialisme yang saat terbentuk menjadi negara-bangsa umumnya dipimpin oleh rezim yang tidak memberi ruang terhadap artikulasi dan ekspresi agama sehingga terjadi perlawanan atau negosiasi oleh kalangan agamawan atau ulama.

11 Wawancara, 25 Oktober 2018.

Kesimpulan

Tulisan ini telah mendedahkan bahwa penerimaan ulama di Kalimantan Tengah, khususnya Palangka Raya, terhadap negara-bangsa- yang di dalam penelitian ini diletakkan dalam empat dimensi yaitu prosistem, antikekerasan, toleransi, dan kewargaan-tidaklah bersifat menyeluruh melainkan terdapat reservasi. Reservasi atau penerimaan terbatas tersebut terutama di dalam isu hubungan antaragama khususnya Islam-Kristen dan minoritas agama. Meskipun menerima keabsahan pemimpin non-Muslim yang terpilih secara elektoral, namun kebanyakan mereka menyatakan bahwa kepemimpinan non-Muslim cenderung mengesampingkan aspirasi dan kepentingan umat Islam. Demikian juga halnya dengan minoritas agama. Mayoritas ulama mengakui eksistensi agama lokal termasuk Kaharingan, namun umumnya menolak—dengan berbagai variasi argumen—keberadaan Ahmadiyah dan Syiah.

Selain itu, wacana keagamaan juga terkait erat dengan etnisitas. Hubungan antara etnik dan agama ini sering kali sejajar, namun kadangkala yang satu mengatasi yang lain. Walaupun faktanya tidak demikian, Islam umumnya diidentikkan dengan etnis Banjar. Sementara itu, Kristen Protestan jamaknya diasosiasikan dengan etnik Dayak. Meskipun demikian, asosiasi ini tidak selalu stabil. Konflik Sampit membuktikan bagaimana identitas etnis (dalam hal ini Dayak) mengatasi identitas agama (dalam hal ini Islam). Namun, dalam isu kepemimpinan daerah, isu agama tampak mengatasi etnisitas. Dalam konteks ini, kebanyakan Dayak Bakumpai lebih mengedepankan isu agama ketimbang isu etnisitas.

Paradoks dan ambivalensi negara-bangsa di Palangka Raya ini juga tidak bisa dilepaskan dari historisitas terbentuknya provinsi Kalimantan Tengah di akhir tahun 1950-an yang dalam istilah Klinken (2006) lebih kuat bangunan-negara (*state-building*) daripada bangunan-bangsa (*nation-building*)-nya. "Bangunan-negara" lebih bersifat administratif dan ambivalen. Meskipun menjadi bagian dari NKRI, wacana etnisitas lebih kuat daripada wacana kewargaan (*civic*).

Meskipun demikian, kasus Palangka Raya juga memperlihatkan, meminjam istilah Partha Chatterjee, 'politik perbedaan' (*politics of difference*) dengan narasi pemerintah pusat mengenai negara-bangsa. Pengalaman sejarah yang berbeda mengenai 'bangsa' menampilkan bentuk-bentuk modular yang berbeda pula. Akibatnya, hubungan antara agama dan etnisitas di Palangka Raya menjadi krusial dan kompleks, namun juga cair.

Daftar Pustaka

Anderson, Benedict. 2006 (edisi revisi). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London and New York: Verso.

Azra, Azyumardi. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries.* Asian Studies Association of Australia in association with Allen & Unwin and University of Hawai'i Press Honolulu.

———, Kees van Dijk, dan Nico J.G. Kaptein (ed). 2010. *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam.* Singapore: ISEAS.

Bertrand, Jacques. 2004. *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia.* Cambridge dan New York: Cambridge University Press.

Burhani, Ahmad Najib. 2014. "Hating the Ahmadiyya: The Place of 'Heretics' in Contemporary Indonesian Muslim Society." *Contemporary Islam* 8 (2): 133-152.

Bush, Robin. 2008. "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symtom?" dalam *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, diedit oleh Greg Fealy dan Sally White. Singapore: ISEAS, 174-191.

Chatterjee, Partha. 1993. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories.* Princeton: Princeton University Press.

Chalmers, Ian. 2007. “The Islamization of Southern Kalimantan: Sufi Spritualism, Ethnic Identity, Political Activism.” *Studia Islamika* 14 (3): 371-417.

Dhofier, Zamakhsyari. 1999. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kiai in the Maintenance of Traditional Islam in Java.* Tempe, Arizona: Program for Southeast Asian Studies Monograph Series, Arizona State University.

Eickelman, Dale. 1994. “Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies.” *American Ethnologist* 19 (4): 643-655.

——— dan Jon W. Anderson. 2003. *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, edisi ke-2. Bloomington: Indiana University Press.

——— dan James Piscatori. 2004. *Muslim Politics*, edisi ke-2. Oxford: Princeton University Press.

Echaibi, Nabil. 2011. “From audio tapes to video blogs: the delocalization of authority in Islam,” *Nations and Nationalism* 17 (1): 25-44.

Feener, R. M. 2007. “Constructions of Religious Authority in Indonesian Islamism: ’The Way and Community’ Re-imagines.” dalam *Islamic Legitimacy in a Plural Asia*, diedit oleh Anthony Reid and Michael Gilsenan. London; New York: Routledge, 139-153.

———. 2014. “Muslim Religious Authority in Modern Asia Established Patterns and Evolving Profiles.” *Asian Journal of Social Sciences* 42 (5): 501-516.

Feillard, Andree. 2010. “From Handling Water in a Glass to Coping with an Ocean: Shifts in Religious Authority in Indonesia,” dalam *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*, diedit oleh Azyumardi Azra, Kees van Dijk and Nico J. G Kaptein. Singapore: ISEAS, 156-176.

Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kiyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim & Muntaha Azhari. Jakarta: P3M.

Hefner, Robert. 1997. "Introduction: Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia," dalam *Islam in an Era Islam in an Era of Nation-States,* diedit oleh Robert Hefner dan Patricia Horvatich. Hawai'i: Hawai'i University Press, 1-40.

———. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Hosen, Nadirsyah. 2003. "Fatwa and Politics in Indonesia", dalam *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, diedit oleh Arskal Salim and Azyumardi Azra. Singapore: ISEAS.

———. 2004. "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975–1998)". *Journal of Islamic Studies* 15 (2): 147–79.

Hasan, Noorhaidi. 2006. *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post New Order Indonesia.* Cornell: SEAP, Cornel University Press.

———. 2009. "The Making of Public Islam: Piety, Agency and Commodification on the Landscape of the Indonesian Public Sphere." *Contemporary Islam* 3 (3): 229-250.

Hawkins, Mary. 2000. "Becoming Banjar: Identity and Ethnicity in South Kalimantan, Indonesia." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 1(1):24-36.

Howell, Julia Day. 2014. "Christendom, the *Ummah* and Community in the Age of Televangelism." *Social Compass* 61 (2): 234-249.

Hasyim, Syafiq. 2015. "Majelis Ulama Indonesia and Pluralism in Indonesia, *Philosophy and Social Criticism,* 41 (4-5): 487-495.

Hoesterey, James. 2015. *Rebranding Islam: Piety, Prosperity and a Self-Help Guru.* Stanford: Stanford University Press.

Ichwan, Moch Nur. 2005. "Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto". *Islamic Law and Society* 12 (1): 45–72.

———. 2013. "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy," dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'*, diedit oleh Martin van Bruinessen. Singapore: ISEAS, 60-104.

———. 2012. "Local Politics of Orthodoxy: The Majelis Ulama Indonesia in the Post-New Order Banten." *Journal of Indonesian Islam* 6 (1): 166-94.

Kaptein, Nico J.G. 2004. "The Voice of the Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia." *Archives De Sciences Des Religions* 125: 115-130.

Klinken, Gerry van. 2006. "Colonizing Borneo: State-building and Ethnicity in Central Kalimantan." *Indonesia* 81: 23-49.

———. 2007. *Communal Violence and Democratization in Indonesia: Small Town Wars*. London dan New York: Routledge.

Kailani, Najib. 2010. "Muslimising Indonesian Youths: The Tarbiyah Moral and Cultural Movement in Contemporary Indonesia" dalam *Islam and the 2009 Indonesian Elections, Political and Cultural Issues: The Case of Prosperous Justice Party,* diedit oleh Remy Madinier. Bangkok: IRASEC, 71-94.

———. 2018. "Preachers-*cum*-Trainers: The Promoters of Market Islam in Urban Indonesia," dalam *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*, diedit oleh Norshahril Saat. Singapore: ISEAS, 164-191.

Mudzhar, M. Atho'. 1990. *Fatwas of the Indonesian Council of Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975–1988*. Los Angeles: University of California, disertasi.

———. 2001. "The Ulama, the Government, and Society in Modern Indonesia: The Indonesian Council of 'Ulama'

Revisited." dalam *Islam in the Era of Globalization*, diedit oleh Johan Meuleman. Jakarta: INIS.

Menchik, Jeremy. 2016. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mujiburrahman. 2006. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

———, Zainal Abidin dan Rahmadi. 2012. "Ulama Banjar Kharismatik Masa Kini di Kalimantan Selatan: Studi Terhadap Figur Guru Bachiet, Guru Danau dan Guru Zuhdi." *Al-Banjari* 11 (2):107-136.

———. 2017. "Historical Dynamics of Inter-religious Relations in South Kalimantan." *Journal of Indonesian Islam*, 11 (1): 145-174.

Nasr, Vali. 2009. *The Rise of Islamic Capitalism: Why the New Muslim Middle Class is the Key to Defeating Extremism*. New York. London. Toronto. Sydney: Free Press.

Nef, Claudia. 2012. "Living for Caliphate: Hizbut Tahrir Student Activism in Indonesia." Switzerland: University of Zurich, disertasi.

Nasrullah. 2014. "The Islamic Tradition of Bakumpai Dayak People,"*Al-albab, Borneo Journal of Religious Studies* 3 (1): 39-54.

Noor, Nina Mariani. 2017. "The Ahmadiyya Identity and Religious Identity in Indonesia," dalam *Interfaith Dialogue in Indonesia and Beyond*, diedit oleh Leonard Chrysostomos. Jenewa: Globeethics.net.

Rakhmani, Inaya. 2016. *Mainstreaming Islam in Indonesia: Television, Identity and the Middle Class*, New York: Palgrave Macmillan.

Schäfer, Saskia. 2015. "Renegotiating Indonesian Secularism through Debates on Ahmadiyya and Shia," *Philosophy and Social Criticism* 41 (4-5): 497-508.

———. 2017. "Ahmadis or Indonesians? The Polarization of Post-reform Public Debates on Islam Orthodoxy." *Critical Asian Studies* 50 (1): 1-21.

Syah, Hakim. 2016. "Politik dalam Persepsi Ulama Kota Palangkaraya." *Al-Hadarah Jurnal Ilmu Dakwah* 5 (29): 63-80.

Saat, Noorshahril. 2018. *The State, Ulama and Islam in Malaysia and Indonesia.* Singapore: ISEAS.

Turner, Bryan S. 2007. "Religious Authority and the New Media." *Theory, Culture and Society* 24 (2): 117-134.

Tayob, Abdulkader. 2010."The Role and Identity of Religious Authorities in the Nation-State: Egypt, Indonesia, and South Africa Compared", dalam *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*, diedit oleh Azyumardi Azra, Kees van Dijk and Nico J Kaptein. Singapore: ISEAS, 79-92.

Zaman, Muhammad Qasim. 2009. "The Ulama and Contestations on Religious Authority," dalam *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, diedit oleh Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen. Edinburg: Edinburg University Press, 206-236.

MENINJAU KEMBALI ADAT MENURUN, SYARA' MENDAKI:

Konstruksi Identitas dan Politik Kebangsaan Ulama Kota Padang

Roma Ulinnuha

Tulisan ini merupakan bagian dari riset nasional tentang pandangan ulama kota Padang mengenai konsep negara-bangsa (*nation-state*), yang di antaranya meliputi aspek demokrasi, toleransi, antikekerasan, dan hak asasi manusia (HAM).[1] Kota Padang, sebagaimana secara luas diketahui mempunyai corak keislaman yang kental. Nuansa keislaman tampak menguat dengan kelekatan pepatah *Adat menurun, Syara' mendaki*, di samping *Adat bersendi Syariat, dan Syariat bersendikan Kitabullah*. Keduanya memerikan bentuk kongkret pertimbangan kultural dan religius, penanda khusus masyarakat Padang.

Sebagai sebuah konstruksi kolektif, semacam fatsun politik kebangsaan, konsep turunan dari *nation-state* berupa demokrasi, toleransi, dan kewargaan dimaknai beragam oleh para ulama. Riset ini menunjukkan kebaruan berupa sikap

1 Pemerian Ulama dalam konteks riset ini berpijak pada, namun dapat melampaui definisi Ulama sebagai seseorang dengan rujukan memiliki pengetahuan agama Islam, berasal bentuk tunggal kata dari Bahasa Arab "'Alim", seperti definisi Djohan Effendi (2008, xxi). Ulama dalam riset ini berkenaan dengan otoritas keulamaan yang tidak saja didapat dari pendidikan keislaman pesantren untuk penguasaan pengetahuan keislaman, tetapi berkelindan pula dengan atribusi menjadi Ulama oleh kelompok keagamaan tertentu.

ulama terhadap negara-bangsa, sementara beberapa penelitian sebelumnya berkisar tentang bagaimana ulama berkiprah dan aktif dalam masyarakat dari sisi edukasi dan modernitas serta signifikansi institusi pendidikan Islam. Signifikansi peran ulama dalam masyarakat beragama telah diteliti oleh Muhammad Qasim Zaman (2002, 78), termasuk pendidikan keagamaan yang menunjukkan keterlibatan aktif ulama dalam kehidupan modern tersebut.

Tulisan lainnya terkait aspek pendidikan di Indonesia dalam konteks sinergi masyarakat sipil dan negara demokratis disebut-sebut oleh Robert W. Hefner (2001, 509-510) sebagai satu aspek vital dalam sosial keagamaan di Indonesia. Kedua aspek peran pemuka agama, tatanan, dan kewargaan dalam demokrasi di Indonesia tersebut, dapat dipakai sebagai bagian dari pembacaan awal untuk membahas sikap ulama terhadap konsep negara-bangsa. Sementara itu, riset kritis diperlukan ketika membaca keterlibatan negara dan masyarakat sipil dalam persoalan hak dan kewajiban warga negara, dapat ditelusuri melalui catatan cita-cita kesetaraan warga negara yang jauh panggang dari api (Cholil 2008, x). Peran dan konteks lama dalam riset ini, lebih mengupas aktor-aktor keislaman, seperti tengarai Syed Rizwan Zamir (2014, 163), yang menonjolkan sisi aktivitas sosial dan politik, yang membawa gema Islamis itu pada konteks nalar negara-bangsa.

Tulisan ini memaparkan aspek reservasi, negosiasi, dan kontestasi sikap ulama kota Padang. Berlatar sosio-keagamaan perkotaan, fokus persoalan tulisan ini meliputi beberapa pertanyaan berikut. Apakah aspektual reservasi, negosiasi, dan kontestasi yang berisikan titik temu sekaligus titik pisah pandangan para ulama pada isu-isu demokrasi, toleransi, antikekerasan, dan kewargaan tersebut, memberikan pondasi yang kokoh untuk masa depan Indonesia? Bagaimana fragmentasi sikap ulama kota Padang dengan latar belakang organisasi sosial-keagamaan serta pelbagai dimensi sosial-budaya, termasuk fragmentasi identitas ulama, institusi ulama, serta karakter ulama?. Persoalan tersebut dipaparkan sebagai

salah satu unsur penting untuk menjelaskan politik identitas ulama dalam klausul politik kebangsaan.

Argumen tulisan ini adalah, dalam diskursus negara-bangsa, sekuat apa pun penetrasi klaim antitesis penerimaan pada sistem pemerintahan, toleransi, antikekerasan dan prokewargaan, oleh sementara ulama di Padang serta kerasnya perbedaan dalam menyikapi kasus kontemporer seperti kehalalan imunisasi dan presiden perempuan dalam pandangan Islam, fatsun politik kebangsaan Ulama Padang cukup solid terjaga dengan prinsip *ḍarūrī* dan hibridisasi Islam *cum* adat. Modalitas itu ditambah lagi dengan moderasi pendidikan Islam dan kekayaan khazanah pengetahuan moderasi berbangsa dan bernegara yang bersumber dari para tokoh ulama lokal, cendekiawan Muslim Minang khususnya, dan ulama cendekiawan Muslim Indonesia secara umum. Upaya penguatan maupun kecenderungan sikap kekerasan, radikalisme, dan ekstremisme menjadi marjinal dengan masifnya penolakan konsep itu oleh masyarakat Minang

Tulisan singkat ini pertama-tama memetakan fragmentasi ulama berdasarkan pada organisasi kemasyarakatan-keagamaan di kota Padang melalui serangkaian prosedur survei pendahuluan terhadap 30 Ulama kota Padang dan wawancara lanjutan kepada sejumlah 12 Ulama, mewakili representasi ulama mainstream, ulama Gerakan Islam baru, ulama minoritas serta ulama muda pada bulan Oktober 2018. Pada bagian awal tulisan, hasil observasi dan wawancara terhadap para ulama tersebut kemudian dibahas dalam aspek reservasi. Bagian kedua menjelaskan pluralitas sikap ulama sehingga memunculkan aspek kontestasi, sedangkan bagian berikutnya membahas aspektual negosiasi. Pada beberapa bagian tulisan, sementara kutipan hasil wawancara verbatim disertakan sebagai justifikasi aspek reservasi, kontestasi, dan negosiasi.

Latar Organisasi dan Kecenderungan Sikap pada Negara-bangsa

Sikap ulama kota Padang tidak dapat dipandang tunggal dalam penerimaan konsep negara-bangsa. Latar organisasi

keislaman dan kemasyarakatan ulama tersebut dapat berelasi dan menentukan pluralitas sikap pada demokrasi dan kepemimpinan. Sementara ulama kota Padang berciri dominan modernis dengan wadah sejumlah organisasi keagamaan seperti Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI). PERTI yang lahir dari akar Ulama Ahlus Sunnah Waljamaah pada tahun 1930, adalah muara pelbagai aktor Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, dan ormas lainnya di kota-kota Sumatera Barat secara umum. Adapun Majelis Ulama Indonesia (MUI) kota Padang, yang sebagian elite organisasinya berafiliasi kepada PERTI, adalah ormas keagamaan *mainstream* dan berpengaruh kuat pada isu publik terkait keislaman, sosial kemasyarakatan, dan politik lokal. Selain MUI, ulama gerakan keagamaan baru seperti Salafi dan Tarbiyah berperan cukup kuat pula, utamanya yang disebut terakhir dalam konteks politik daerah. Dalam konstelasi organisasi keislaman, ormas Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, cukup dominan, di samping gerakan Tarbiyah, dalam lanskap sosio-politik kota Padang, sementara Jamaat Ahmadiyah, representasi kelompok keagamaan minoritas mampu melakukan konsolidasi organisasi menilik lintasan kemunculan historisnya yang sudah lama di Padang yaitu sejak dekade awal abad ke-20. Ulama baru dengan penggunaan media massa dan cetak, walaupun eksistensinya muncul hanya di TV lokal seperti TVRI dan NET, hasil observasi penelitian ini menunjukkan pengaruh ulama baru dari luar kota Padang cukup kentara, seperti Ustaz Abdul Somad maupun Arifin Ilham, serta kiprah ustaz lainnya yang sering diundang di pelbagai kota di Indonesia. Beberapa penuturan informan menunjukkan fakta bahwa para ulama baru itu datang hanya diundang dalam ceramah oleh berbagai pihak sehingga dampak ketokohannya tidak menguat.

Para ulama baru telah memanfaatkan sosial media dan media elektronik berbasis teknologi informasi dalam ekspresi keislaman dan dakwah. Konteks riset ini tidak menekankan pada pemakaian pamflet dan kajian di sosial media, namun lebih menitikberatkan pada sikap sementara ulama pada kebangsaan

serta peran ulama tersebut dalam majelis pendidikan agama Islam seperti pengajian, majelis zikir, dan majelis taklim.

Dalam konteks kota Padang, kecenderungan prosentase ulama dengan karakteristik progresif, inklusif, moderat, dan konservatif (aksepsionis) dari hasil survei nasional, dapat dilihat sebagai berikut. Data kuantitatif yang diambil dari survei terhadap tiga puluh ulama di kota Padang, menunjukkan tidak terdapat ulama berkarakteristik progresif, tujuh inklusif, delapan moderat, dua konservatif, enam eksklusif, dan lima tidak teridentifikasi, sedangkan karakteristik radikal dan ekstrem masing-masing sejumlah satu orang. Tipologi ulama Padang dengan karakteristik aksepsionis berjumlah tujuhbelas orang, tidak teridentifikasi sejumlah lima orang. Terdapat sejumlah delapan ulama yang cenderung eksklusif, radikal, dan ekstrem sehingga masuk dalam karakteristik rejeksionis. Data kuantitatif tersebut selanjutnya akan dibahas untuk menunjukkan pelbagai tingkat respon yang menarik untuk diamati tentang bagaimana ulama memandang konsep negara-bangsa di Padang.

Data survei tentang sikap ulama kota Padang sebagai data pendahuluan untuk memetakan kecenderungan sikap mereka terhadap konsep *nation-state* tersebut, cukup membantu pemaparan pandangan ulama secara lebih mendalam tentang pelbagai isu terkait dimensi prosistem, toleransi, antikekerasan, dan kewargaan. Melalui *field work* berupa observasi dan wawancara mendalam terhadap duabelas target informan, sejumlah informan tersebut dipilih mewakili empat spektrum ulama, yaitu ulama mainstream, ulama Salafi, ulama minoritas, serta ulama baru.

Aspek penerimaan ulama Padang pada sistem negara yang berisikan sikap terhadap konsep NKRI dengan dasar Pancasila, UUD 1945, dan Bhinneka Tunggal Ika, dapat dikatakan bersifat keberterimaan final. Gambaran umum ini, sebagaimana sikap ulama di kota lain, dapat dinilai sebagai modalitas dasar untuk penopang kelangsungan konstruk kebangsaan dan kenegaraan Indonesia. Sikap tersebut termasuk kecenderungan bentuk toleransi terhadap keberadaan non-Muslim dan golongan

minoritas yang diupayakan dapat hidup berdampingan dengan damai dan nirkekerasan, walaupun tetap saja terdapat sejumlah konflik bernuansa antaragama dan antaretnis. Sebagai bagian dari hak dan kewajiban warga negara untuk menopang kehidupan yang aman dan damai (Dixon 2009, 68), maka modalitas itu sangat penting. Untuk memahi itu semua secara menyeluruh maka diperlukan observasi mendalam tentang bagaimana proses modalitas itu terbentuk secara kompleks.

Terdapat kritik ulama kota Padang atas prinsip negara-bangsa. Pemaparan aspektual reservasi,[2] pada bagian tulisan ini, teramati dari relasi antara demokrasi dan Islam, pemimpin perempuan, dan kasus kehalalan imunisasi. Ketiga aspek tersebut dianalisis dalam aspek turunan negara-bangsa di atas. Di samping itu, relasi antara demokrasi dan Islam, pemimpin perempuan, dan kasus kehalalan imunisasi, merupakan poin penting dengan kecukupan data dalam konteks kota Padang, yang dapat menunjukkan dengan jelas reservasi yang diajukan dari para ulama dalam penerimaan konsep turunan negara-bangsa itu.

Data kuantitatif menunjukkan bahwa kecenderungan ulama Padang dalam penghormatan terhadap nilai-nilai kewargaan termasuk cukup tinggi yaitu 60% dari 30 responden. Dimensi ulama ini menunjukkan sikap umum dari para ulama itu pada isu kesesuaian antara demokrasi dan Islam yang kemudian menopang penerimaan terhadap sistem demokrasi, serta aktif mendorong sistem tersebut dipahami dan disepakati kemudian dilaksanakan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Pemaparan di bawah ini menunjukkan bahwa penerimaan ulama tersebut bukan terjadi begitu saja, namun diwarnai dengan berbagai syarat dan pertimbangan.

Pada waktu diajukan pertanyaan tentang kesesuaian antara Islam dan demokrasi itu, ulama kota Padang mengemukakan

---

2 Reservasi, dalam konteks riset ini, berupa conditional acceptance, yaitu posisi pandang menerima pada isu-isu seperti demokrasi, toleransi, anti kekerasan dan kewargaan, namun terdapat syarat dan kondisi tertentu untuk penerimaan tersebut.

jawaban yang variatif termasuk dalam reservasinya. Seperti penuturan informan dengan latar pendidikan pesantren dan perguruan tinggi Islam, demokrasi dipandang sebagai konsep yang mengakui suara rakyat itu adalah suara Tuhan. Dalam klausul demokrasi disepakati suara yang terbanyak adalah pemenang sistem dan berhak memegang pemerintahan. Ulama yang aktif di sejumlah majelis taklim dan zikir ini, mengajukan reservasi berikut. Jika demokrasi itu berjalan dengan pengingkaran nilai kebenaran serta membiarkan praktik yang salah, apalagi ditunjang dengan ketidakjelasan sistem apa yang mengatur itu, maka kesesuaian demokrasi itu dengan Islam sulit diterima.

Di sisi lain, ulama ini menerima bentuk negara NKRI, Pancasila, dan UUD 1945 sebagai pilar negara-bangsa yang tidak dapat dibantah, namun pada konsep turunan negara-bangsa terutama demokrasi, sikap ulama tersebut tampaknya sulit menerima tanpa disertai dengan komitmen dan integritas yang kuat dari para aktor politik. Argumennya adalah suara rakyat adalah amanat yang harus dipertanggungjawabkan melalui proses-proses dan cara-cara yang benar menurut kacamata Islam.

Reservasi lainnya dapat ditemukan pada pernyataan ulama yang dikenal sering memberikan *training* di lembaga pendidikan serta mengisi acara di berbagai media, seperti televisi lokal Padang.[3] Sebagai tokoh yang banyak diinspirasi oleh Buya Hamka, ia berpendapat bahwa demokrasi tidak beriringan dengan Islam jika tidak berlandaskan pada rujukan agama dan ijma' (konsensus) ulama.

> "Adakalanya demokrasi tidak sejalan dengan Islam jika pengambil kebijakan orang-orang sekuler yang tidak berpedoman pada al-Qur'an dan hadits serta ijma' ulama. Apalagi pada rezim/ pemerintah sekarang ini, demokrasi menurut selera mereka atau kelompok mereka. Menurut saya, jika demokrasi berpedoman pada ajaran Islam saya setuju walaupun namanya demokrasi Indonesia yang penting bukan nama tetapi esensi

---

3 Wawancara dengan BS pada Jum'at, 12 Oktober 2018 di Padang Timur.

> dan substansinya yang berpedoman pada ajaran Islam. Oleh sebab itu mari kita pilih pemimpin yanag betul-betul berpihak pada Islam dan orang di sekeliling pemimpin itu benar-benar berpihak pada Islam bukan musang berbulu ayam/ munafik."

Selanjutnya, masih mengenai sikap ulama terhadap demokrasi dan Islam, ulama berlatar modernis di Padang dan aktif dalam kegiatan masjid dan majelis taklim ini, mengisyaratkan perbedaan terma dan konsep di belakang demokrasi dan konsekuensinya dalam pemilihan pemimpin, sebagai catatan bagi tidak terpenuhinya kesesuaian demokrasi itu dengan Islam.

> "Demokrasi itu saya kira memang jauh berbeda dengan apa yang kita anut dalam Islam. Kalau Islam itu kan sistemnya musyawarah, dan musyawarah itu orang yang diajak itu orang yang memikirkan, mengeluarkan pendapat ketika musyawarah. Kalau demokrasi itu yang kita tahu berdasarkan suara terbanyak dalam hal pemilihan pemimpin ya. Misal pemimpin yang terpilih orang yang tidak mengerti agama, maka itu pemimpin yang harus dipatuhi. Tentu Islam tidak menginginkan yang seperti itu. Bagaimana yang menjadi pemimpin memang harus apa yang saya katakan, orang beriman harus memimpin orang beriman. Karena itu demokrasi berbeda dalam sistem musyawarah."

Setelah aspek demokrasi dan Islam, bentuk reservasi lainnya adalah pada persoalan kepemimpinan perempuan. Survei dari 30 ulama kota Padang menunjukkan 18 ulama menyepakati konsep-konsep kewargaan, sementara selebihnya tidak sependapat. Dimensi prokewargaan ini mengandung prinsip penerimaan warga negara sebagai sesama manusia serta penerimaan prinsip dasar hak dan kewajiban warga negara dalam berpolitik, seperti hak perempuan untuk menduduki posisi strategis dalam legislatif dan eksekutif. Ulama yang cukup aktif di sejumlah majelis taklim ini berpendapat bahwa partisipasi perempuan dapat saja diterima, baik dalam konteks pemerintahan maupun organisasi lainnya, namun perlu ditambahkan dengan kecakapan dan kompetensi.[4]

---

4 Wawancara kedua dengan BS pada Senin, 15 Oktober 2018.

"Saya setuju pemimpin itu wanita, apabila pemimpin wanita tersebut berwibawa, cakap, mampu, mau untuk memimpin dihormati, dan disegani rakyatnya. Di Indonesia, pernah juga dipimpin presiden perempuan tapi ... dalam memimpin Indonesia ... hingga hancur dan rusak juga negara ketika itu. Banyak aset negara yang dijualnya, kekacauan dimana-mana. Jika wanita itu cakap berkompeten dalam memimpin tidak ada salahnya wanita memimpin jadi menteri, gubernur, hakim, dan lain-lain."

Lebih lanjut ulama dengan koleksi literatur keislaman cukup luas itu, mendasarkan pandangannya pada aspek syarat penerimaan pemimpin perempuan dengan penekanan pemahaman kontekstual hadis.

"Terdapat hadis riwayat al-Bukhari, al-Turmudzi dan an-Nasa'i dari Abu Bakrah tentang perempuan dan kepemimpinan. Tidak akan sukses suatu kaum (masyarakat) yang menyerahkan (untuk memimpin) urusan mereka kepada wanita. Hadis tersebut jangan dipahami tekstual tapi harus dipahami kontekstual karena sifat hadis tersebut temporal. Ketika hadis tersebut disampaikan Nabi, ada seoarang raja Persia diangkat menjadi Ratu yaitu Buwaran binti Syairawih bin Kisra Barwaiz. Namun, karena Ratu tersebut tidak berwibawa, tidak disegani masyarakat/ rakyatnya. Masyarakat ketika itu kurang percaya pada perempuan hingga kerajaan Persia hancur lebur. Maka, keluarlah sabda kanjeng nabi tersebut."

Sikap reservasi pada kepemimpinan perempuan, selanjutnya di sampaikan oleh ulama perempuan berlatar belakang organisasi keislaman mainstream yang menyepakati kepemimpinan perempuan dengan modalitas kecakapan, kemampuan, dan keterpilihan.[5]

"Untuk pemimpin perempuan kalau ia memenuhi kriteria apa salahnya dan tidak ada masalah. Kalau di sebuah negara tidak negara islam dan negara demokrasi tentu hak semua negara sama dan tidak harus laki-laki kalau perempuan itu mampu dan

5 Wawancara dengan MB, tokoh organisasi perempuan mainstream pada Minggu, 14 Oktober 2018.

di pandang cakap tidak ada masalah dan memang masyarakat membutuhkannya tidak ada masalah. Kemampuan seperti Sri Mulyani ia mampu sebagai menteri keuangan, bidang ekonomi membaik dan ketika rupiah meningkat ia dianggap mampu tentang hal itu dan ia juga diakui oleh negara lain seperti negara Amerika. Ketika ia mau menjadi presiden sah-sah saja sesuai hak dipilih dan haknya dipilih ada sebagai negara demokrasi dan tinggal orang-orang yang memilih."

Aspek penerimaan klausul pemimpin perempuan oleh ulama Padang, seperti aspek sebelumnya, menggambarkan masih besarnya persyaratan yang diajukan untuk menerima kepemimpinan perempuan. Di era keterbukaan informasi serta kebebasan berekspresi, syarat-syarat yang diajukan untuk penerimaan konsep turunan negara-bangsa tersebut menandai sebagian sikap otoritas keagamaan terhadap negara-bangsa, di mana pandangan-pandangan reservatif itu kemudian didistribusikan menjadi konsumsi pengetahuan para jamaah yang mengikuti pengajian, majelis taklim, dan khutbah. Pada titik tertentu, masyarakat Islam kota Padang, akan mengingat kembali bentuk pengetahuan yang diterima dari ustaz tersebut dan memengaruhi cara menentukan sikap pada aspek demokrasi, Islam, dan pemimpin perempuan. Konfigurasi pengetahuan ini kelak akan beririsan dengan serangkaian gagasan antitesisnya, di mana kontestasi antargagasan dapat diamati.

Bentuk reservasi berikutnya teramati pada persoalan imunisasi. Program imunisasi ini menjadi salah satu indikator dari sikap para ulama dalam merespon kebijakan dari pemerintahan yang terpilih. Respon ulama yang menyepakati program imunisasi adalah ciri ulama berkarakter propemerintahan. Karakter propemerintahan itu termasuk sebagai bagian dari sikap prosistem yang menghormati prinsip negara-bangsa yang berdasarkan pada Pancasila, UUD 1945, dan bingkai NKRI yang berbhinneka Tunggal Ika. Kandungan sikap itu antara lain memuat penerimaan regulasi yang dikeluarkan oleh pemerintah termasuk kebijakan mengenai imunisasi untuk kesehatan dan

kemaslahatan. Hasil survei menunjukkan bahwa 93,33% dari total 30 ulama kota Padang menyepakati klausul prosistem ini. Skor dimensi prosistem cukup tinggi, yaitu ditemukan 9 dari 30 responden, menunjukkan skor di atas 70%. Khusus pada kasus imunisasi, ulama Padang lebih mengembangkan sikap yang cukup berhati-hati terkait dengan isu persetujuan imunisasi tersebut.

Sementara ulama menerima kebijakan imunisasi sebagai bagian dari upaya untuk meningkatkan derajat kesehatan preventif. Penerimaan tersebut diterima dengan catatan dalam situasi darurat. Pernyataan tersebut terlihat sebagaimana penuturan ulama muda yang banyak menggunakan media dalam dakwah agamanya.[6]

> "Imunisasi apa pun itu namanya, baik itu Rubella dan lain-lain, kita berpedoman pada fikih dan ushul fikih serta maqasid syariah. Awal mula vaksin rubella dinyatakan ulama sebagai haram karena mengandung unsur babi dan pankreas manusia. Kemudian keluar fatwa MUI membolehkan karena tidak ditemukan obat/vaksin yang lain, maka pertanyaannya: apakah sudah nyata anak-anak sedang sakit? Apakah nyawa anak-anak kita sedang terancam? Jika tidak, logika berpikirnya adalah anak belum tentu sakit dan nyawa anak-anak bangsa tidak sedang terancam (maqasid syariah; *ḥifdhu 'l-nafs*, menjaga jiwa). Ini bukan dharurah/darurat, sementara yang haram sudah pasti disuntikkan pada tubuh anak-anak bangsa. Ini bukan darurat, ini pemaksaan. Ada kemungkinan adanya kesempatan pemerintah menekan MUI. Kemenag dibawah perintah pemerintah. Virus ini proyek dan terlanjur dibeli pemerintah. Indonesia sering kali di bawah tekanan pihak asing. Sakit dan masa datang hanya Allah SWT yang tahu. Jika sakit nanti barulah berobat. Jika sakit yang mengancam nyawa dan tidak ada obat lain, maka rukhsah/keringanan darurah barulah berlaku, yang haram diperbolehkan."

Sikap penerimaan dengan syarat kehalalan berikutnya pada imunisasi, juga disampaikan oleh ulama mainstream dari

6 Wawancara dengan BS pada Senin, 15 Oktober 2018.

Nahdlatul ulama.[7] Pernyataan tersebut dapat dilihat sebagai berikut.

> "Pada satu sisi, sebagai upaya preventif saya setuju. Tapi memang karena zat yang dimasukkan ke dalam tubuh akan menjadi bagian darah dan daging manusia, maka kehalalan itu perlu, karena akan mempengaruhi. Merujuk fatwa MUI Sumbar, ada imunisasi yang tidak dianjurkan sebelum kehalalannya dapat dipastikan."

Sikap penegasan pada isu imunisasi disampaikan oleh Majelis Ulama Indonesia kota Padang bahwa "imunisasi yang sudah ada fatwa MUI tersebut sudah *clear* dan tidak ada masalah lagi." Pandangan ulama pada permasalahan imunisasi ini cukup jelas memberikan ilustrasi pernyataan reservatif yang kuat. Di tengah-tengah isu kehalalan vaksin, sementara ulama modernis menyepakati imunisasi dengan syarat kedaruratan dan unsur manfaat terpenuhi.

> "Kalau imunisasi yang berkembang, sesuai dengan fatwa majelis ulama. Bahwa memang bahan itu dari babi, babi itu diharamkan. Lalu apabila dalam kondisi darurat, maka akhirnya itu dibolehkan. Pertanyaannya apakah memang Indonesia ini dalam keadaan darurat? Apakah anak-anak kita dalam keadaan darurat?. Jadi kalau vaksin selain dari bahan babi itu, dianggap itu darurat. Jadi, majelis ulama yang susun fatwa itu menyampaikan apakah anak-anak dalam keadaan darurat? Kalau darurat silahkan. Jadi vaksin untuk anak-anak memang itu bagaimana dia bisa menjadi anak-anak yang tumbuh dengan sistem imun yang kuat. Sehingga mereka terhindar dari penyakit berbahaya di kemudian hari. Kalau memang itu untuk kemaslahatan anak-anak, kemaslahatan umat. Saya kira itu tidak masalah."

Pemaparan di atas yang menekankan fakta bahwa bentuk sikap reservatif tercermin dari pandangan kondisional pada isu demokrasi dan Islam, kepemimpinan perempuan, dan kebijakan imunisasi oleh pemerintah, dapat pula dikaitkan dengan gambaran umum ulama sebagai bagian dari orang Minang yang berciri tidak mudah terpengaruh oleh isu baru. Orang Minang

---

7 Wawancara dengan tokoh Muslimat NU, Ibu A, pada Kamis, 11 Oktober 2018.

betapa pun jauhnya dari prinsip kewajiban sebagai Muslim dalam hal peribadatan misalnya, namun jika menyentuh ranah nilai-nilai ajaran Islam seperti musyawarah, pemimpin laki-laki, dan isu kehalalan vaksin, rasa keagamaannya akan muncul dan menguat.[8] Unsur reservasi tersebut ditunjang dengan fatwa yang disampaikan oleh MUI serta melalui distribusi nilai Islam dalam acara keagamaan seperti majelis taklim dan pengajian-pengajian.

Cara berpikir masyarakat Minang yang tidak mudah dipengaruhi dengan isu baru serta distribusi pengetahuan keislaman yang konservatif oleh sementara ulama, merupakan dua titik justifikasi tentang sulitnya penetrasi eksternal masuk ke dalam pengetahuan Muslim kota Padang.Negosiasi dan reservasi pada tulisan ini menggambarkan penerimaan masyarakat Muslim dan ulama Padang terhadap ideologi negara cukup tinggi, namun penerimaannya cenderung rendah ketika berhadapan dengan isu baru seperti demokrasi dan Islam, pemimpin perempuan, dan imunisasi. Ciri khas ulama dan masyarakat Muslim kota Padang serta reservasinya merupakan salah satu yang membedakan dengan ulama di kota lainnya di Indonesia.

Kontestasi Ulama Kota Padang di Tengah Poros Keseimbangan

Sikap para ulama kota Padang dalam memandang idealitas pemimpin, demokrasi, Islam Nusantara, dan minoritas keagamaan, bisa dipakai sebagai penanda dari konstruksi identitas yang diperebutkan untuk memperoleh rekognisi sosial-budaya, pemenuhan aspirasi kelompok masyarakat, serta aksesibilitas kuasa. Bagian tulisan ini mengulas sikap ulama kota Padang terhadap isu pemimpin, demokrasi, Islam Nusantara, dan minoritas, serta menunjukkan adanya poros keseimbangan yang menopang sikap ulama pada negara-bangsa.

8 Wawancara dengan DS, sesepuh/ tetua masyarakat Minang berlatar Pesantren dengan aktivitas formal dalam pendidikan Islam serta lembaga terkait dengan pemerintah seperti FKUB dan MUI pada Oktober 2018.

Bentuk sikap pertama berkenaan dengan posisi ulama dalam menilai diri dan tujuan aktivisme keislaman. Dengan ciri Islamis cukup kental, sikap ulama kota Padang secara partikular menunjukkan sinyalemen mendasar dan khas bahwa semua kelompok ingin menjadi pemimpin di Padang. Fakta ini kemudian menggiring segenap pihak yang berkepentingan menyatakan respon sikapnya sebagai politik identitas. Sikap ulama tentang kepemimpinan, demokrasi, Islam Nusantara, dan terhadap minoritas keagamaan, selain berakar pada dimensi teologis, juga menyentuh persoalan sosial dengan tetap memakai Islam sebagai muatan pokoknya sehingga mendorong mereka ke dalam *contestation field*. Ulama kota Padang, untuk bekal kontestasi kepemimpinan itu, memerlukan seperangkat pola internalisasi untuk memahami dan menilai dunia sosial (Pierre Bourdieu 1977, 1992). Penuturan pernyataan itu disampaikan oleh ulama di kota Padang, yang sudah bersentuhan dengan ranah sosial-politik keagamaan sejak masa pemerintahan Orde Baru mulai sekitar tahun 1980-an.

Sikap para ulama kota Padang terhadap pelbagai kasus, dengan demikian, bermuara pada konstruksi dan ekspresi identitas keislaman yang masif. Identitas menjadi penting dengan tujuan pemerolehan akses, penegasan peran, dan ambil bagian untuk kekuasaan dan otoritas. Otoritas keagamaan yang kuat dan memiliki cukup pengaruh akan memperkuat posisi tawar dengan probabilitas yang tinggi dalam soal kepemimpinan.

Menarik untuk mencermati mengapa sikap sementara ulama menyepakati konsep negara-bangsa, namun bersikap sangat kritis pada konsep turunan seperti demokrasi. Situasi ini menunjukkan sinyalemen sementara ulama yang memotret konsep negara-bangsa dicurigai sebagai yang bertanggungjawab atas keterpurukan umat Islam. Sementara konsep demokrasi tersebut adalah penopang penting negara-bangsa, ulama dengan prinsip merunut kepada kejayaan Islam pada masa awal ini, menyampaikan aspek kontestatifnya berikut ini.[9]

9 Wawancara dengan AW, Ulama Salafi pada Selasa, 16 Oktober 2018.

> "Betul bahwa demokrasi itu tidak sejalan dengan Islam. Tidak ada demokrasi dalam Islam. Dan demokrasi seperti diketahui bersama berasal dari kata kafir, bukan berasal dari kata Islam. *Wallāhu a'lam.*"

Bagian dari internalisasi yang dibangun dari pernyataan di atas menunjukkan sikap terhadap demokrasi dipakai sebagai nilai yang dipahami dan dipakai untuk justifikasi posisi tawar sebagai Muslim dengan pengungkapan identitas tegas kepada sistem di luar Islam. Sikap terhadap demokrasi yang diyakini sementara ulama kota Padang dengan pendidikan menengah dan pesantren itu kemudian, dipakai untuk menilai posisi kelompok masyarakat Muslim lainnya yang memercayai kesejajaran demokrasi dengan Islam. Serangkaian pola yang dilakukan melalui proses internalisasi itu kemudian menjadi penanda atau ciri khusus kelompok Islam yang menentang demokrasi. Kontestasi pada isu demokrasi itu melibatkan terma, seperti terlihat pada keyakinan bahwa demokrasi bukan dari kata Islam, namun dari kata kafir. Oposisi biner Islam-kafir yang dipakai sebagai pembeda demokrasi, kemudian memengaruhi cara pandang tindakan, dan aktivisme sosial-keagamaan secara lebih luas.[10]

Sikap kontestatif pada demokrasi selanjutnya, disampaikan oleh ulama di kota Padang dengan pandangan yang ketat pada syariat Islam ini mengatakan sebagai berikut.[11]

> "*Bismillahiraahmaanirrahiim.* Pandangan dan tinjauan demokrasi yang ada di Indonesia ditinjau dari sudut pandangan Islam memang pada dasarnya adalah seluruh hukum dan ketetapan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara mutlak diatur oleh Allah SWT melalui al-Qur'an dan sunnah Rasulullah SAW. Namun ketika hidup di alam demokrasi kemudian membuat hukum kemudian menetapkannya kemudian menjadi pedoman yang apabila hukum yang ditetapkan itu berada di bawah al-Qur'an tentu tidak ada persoalan. Berarti merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah. Tetapi ketika hukum itu dibuat

10 Ibid.

11 Wawancara dengan N, berafiliasi dengan MMI (Majelis Mujahidin Indonesia), pada Rabu, 17 Oktober 2018.

dan ditetapkan namun di atas al-Qur'an maka di sinilah mulai perbedaan pendapat yang situ. Karena memang ini yang menjadi titik persoalan pangkal sebenarnya. Ini termasuk dalam ranah tauhid dan ini termasuk dalam persoalan mendasar dalam hidup dan kehidupan di atas dunia ini. Ketika seseorang berhukum kepada hukum selain dari hukum Allah maka ini murni dalam tinjauan syariat adalah haram hukumnya. Namun ketika hukum itu dibuat kemudian berdasarkan dalil-dalil yang ada menurut al-Qur'an dan sunnah tentu ini tidak ada persoalan. Sebab, Rasulullah sendiri pun mengajarkan sunnah bahwa urusan duniamu *syūrā bainakum,* bermusyawarahlah. Jadi, demokrasi sebenarnya pada dasarnya tidak ada masalah. Cuma masalahnya adalah muncul ketika orang yang melaksanakannya di dalamnya itu membuat hukum tidak berdasarkan al-Qur'an dan sunnah. Itu saja menurut pandangan sebagian ulama."

Bentuk kontestasi pada demokrasi cukup beragam, mulai dari yang pertama pada pembedaan terma demokrasi berasal dari oposisi biner Islam-kafir seperti diamati pada penuturan informan di atas, hingga pada keseluruhan proses demokrasi merujuk pada al-Qur'an dan Sunnah. Pola internalisasi yang dipakai sebagai pemahaman penting dalam memandang diri serta kelompok lainnya, cukup tegas dengan pernyataan hukum yang tidak merujuk pada hukum Tuhan, maka hukumnya adalah haram. Gambaran sikap sementara ulama kota Padang ini adalah upaya kaum Islamis untuk melihat Islam, bukan saja sebagai ajaran agama, namun juga meluas pada sistem kehidupan yang lebih luas. Adagium Islamis yang tampak jelas pada pandangan bahwa demokrasi dalam opisisi biner Islam-kafir serta klaim normatif hukum Tuhan, menguatkan epistemologi Islamis dengan rujukan superioritas tekstual Islam dan gagasan transenden, yang secara tajam dihadap-hadapkan pada konstruksi kelembagaan dan ideologi buatan manusia. Totalitas agama dan penguatan konsep syariah menjadi penanda penting di sini.

Cara menyampaikan aspek kontestasi pada negara, lebih banyak dilakukan melalui jalur dakwah dalam majelis taklim, pengajian, dan kajian keagamaan lainnya seperti *training* dan

pelatihan dai serta konsultasi keagamaan. Dengan cara itu, ulama baru ini dapat saja perlahan-perlahan menggeser otoritas ulama yang hanya menekankan persoalan normatif agama saja. Konsep negara-bangsa dengan demikian, karena dihubungkan sebagai bagian dari globalisasi dan modernitas oleh sementara ulama Islamis tersebut, perlu disikapi dengan kritisisme yang kental.

Selain demokrasi yang disikapi secara kritis, potret kasus pendirian Krematorium di kota Padang dapat dipakai sebagai contoh bentuk kontestasi konfliktual, di mana eksklusifitas menjadi gagasan utamanya. Konflik berawal dari pendirian krematorium oleh sementara etnis Tionghoa. Komunikasi yang tidak intensif memicu penolakan pendirian krematorium yang dianggap menyisakan residu, asap dan bau, padahal lokasinya di dekat pusat kajian keislaman. Dari penuturan informan, sejatinya krematorium tersebut adalah teknologi baru tanpa residu. Kasus penolakan krematorium itu menyuguhkan ruang-ruang pertemuan pelbagai kepentingan serta perjuangan mewujudkannya dalam ranah publik dan agama, sekaligus menjadi penanda karakteristik sementara ulama kota Padang yang cenderung eksklusif. Kasus penolakan pendirian krematorium tersebut berakhir dengan mediasi oleh MUI, pemerintah kota, dan FKUB. Namun, penolakan itu sendiri atas desakan kaum Islamis, sebenarnya adalah menifestasi kontestatif pada klausul toleransi dan cukup berhasil mengganggu posisi negara-bangsa yang mengisyaratkan pluralitas agama, suku, dan golongan. Pada poin ini, kesadaran atas penetrasi Islamis bisa muncul sewaktu-waktu ketika konservatisme agama dihadapkan pada persoalan kewargaan. Penetrasi Islamis eksklusif itu terekam pada data survei yang menunjukkan ulama berkarakter eksklusif cukup besar jumlahnya di kota ini. Dari sejumlah responden ulama kota Padang dan kemudian bersedia diwawancarai, separuh dari 11 di antaranya memiliki kecenderungan eksklusif. Ekslusifitas itu memberikan ciri khusus dengan sikap aktif intoleran dan tidak menyepakati klausul kewargaan.

Titik kontestatif selanjutnya pada konsep negara-bangsa adalah keengganan bersikap toleran terhadap wacana Islam Nusantara. Sikap diskursif sebagian ulama kota Padang ini merespon konstruksi Islam Nusantara yang diusung oleh Nahdlatul Ulama. Respon kaum Islamis mewujud dalam wacana identifikasi diri oleh para Islamis seperti yang diamati pada pernyataan penolakan Islam Nusantara oleh anggota MUI Sumatera Barat. MUI kota Padang, secara khusus, menegaskan sikap dengan menyampaikan pernyataan bahwa Islam Nusantara menimbulkan perdebatan dan penafsiran tidak perlu di kalangan umat Islam.

> "Soal Islam nusantara. Yang ketika ditambah kata "di" aman itu orang, tapi ketika hilang kata "di" nya ada kekhawatiran. Apakah kekhawatiran itu oleh karena memang ada yang memberikan motivasi, katakanlah dari kawan-kawan kita alumni Timur Tengah yang sering memahami masalah ini secara tekstual. Jadi itu poinnya bagi saya, jadi kalau ngak kebablasan, ngak dibawa ke arah yang lebih haluannya ke kiri. Kalau masih seperti cara pemahaman bahwa kita hidup beragam, bahwa Islam itu hadir dalam masyarakat yang sudah berbudaya juga, bahwa Islam menerima budaya selama tidak bertentangan dengan aqidah itu tidak ada masalah. Itu kalau dari segi yang saya rasakan dari perbincangan dari semangat dari majelis ulama. Kemudian dari riil masyarakat, saya dulunya ketika Islam nusantara ini menjadi wacana misalnya mau menulis tentang ini. Tapi ketika saya bertemu dengan masyarakat, terutama masyarakat-masyrakat yang keberagamaan pemahaman pengamalan agamanya bagus, tapi pengetahuannya terbatas. Saya menyebutnya istilahnya orang yang beragamanya semangatnya lebih tinggi dari ilmunya. Orang-orang dari kawan-kawan kita yang di dalam kepala dinas misalnya, atau intelektual umum misalnya, kita harus mengakui semangatnya lebih tinggi dari ilmunya. Dia sangat terpengaruh dengan wacana yang ada ini."[12]

Pernyataan penolakan terma Islam Nusantara oleh sementara ulama Sumatera Barat menunjukkan sikap pasif pada toleransi

12 Wawancara dengan DS, tokoh MUI kota Padang, pada Kamis, 11 Oktober 2018.

kewargaan. Sikap sementara ulama kota Padang pada Islam Nusantara tersebut muncul dari tawaran epistemologi Islam Nusantara yang dibangun dan dipercayai sebagai penopang kebangsaan dan keislaman khas keindonesiaan. Konsep Islam Nusantara oleh Nahdlatul Ulama dimaksudkan sebagai wacana keislaman untuk membumikan Islam di Indonesia. Konsep Islam Nusantara dapat disarikan sebagai kristalisasi nilai yang perlu diikuti oleh semua warga bangsa dengan pondasi perubahan sosial tanpa memutus keterikatan dengan unsur historis. Dalam prosesnya, realitas kebudayaan tercerap dalam karakter Islam Nusantara. Respon dari kalangan Nahdlatul Ulama kepada sementara kaum Islamis telah disampaikan.

Dalam diskusi pra-Muktamar NU ke-33 di Makassar, para cendekiawan menegaskan kesalahpahaman sementara kelompok Islam yang tidak sepakat Islam Nusantara karena aspek labelisasi Islam. Islam Nusantara bersifat empirik dan distingtif sebagai hasil interaksi, konstekstualisasi, indegenisasi, penerjemahan, vernakularisasi Islam universal dengan realitas sosial, budaya, dan sastra di Indonesia. Islam dengan demikian, mewujud dalam realisasi keseharian, dengan sifat insaniyah, selain yang ilahiyah. Pemahaman Islam Nusantara ini juga menekankan dimensi konstekstual pada kitab suci dengan pertimbangkan adat lokal (*'urf*) untuk kemaslahatan duniawi-ukhrowi. Islam Nusantara menekankan prinsip pengalaman historis, orientasi agama yang dominan, pribumisasi Islam yang mengakar, penghargaan dan keteguhan terhadap tradisi, konstruksi kelompok Islam dengan wacana Islam inklusif dan dialogis, serta peran ormas dan pemikir Indonesian yang mencerahkan.[13]

Sikap sementara kalangan yang menolak konsep Islam Nusantara sebagai premis penopang negara-bangsa, di dalam tubuh MUI Sumatera Barat, sebenarnya juga terjadi proses kontestasi internal. Di MUI kota Padang, terma Islam Nusantara

---

13 Data diskusi Pra-Muktamar NU ke-33 di Makassar, April 2015, berita selengkapnya dapat diakses di http://www.nu.or.id/post/read/59035/apa-yang-dimaksud-dengan-islam-nusantara, diakses 17 November 2018.

ditolak dalam keterkaitannya dengan rasa beragama, misalnya ketika lantunan ayat-ayat suci al-Qur'an dipraktikkan dengan langgam Jawa, Melayu, atau Sumatera. Sementara ulama kota Padang berciri inklusif ini, menegaskan ketidaksepakatan pada keberterimaan wilayah psikologis atau rasa beragama. Ulama ini melanjutkan bahwa sebenarnya pertemuan Islam dengan budaya dapat dimaklumi tanpa labelisasi. Buktinya, sementara masyarakat Minang masih menjalankan praktik pembacaan tahlil tiga hari sesudah perkabungan, dengan penekanan aspek kohesi sosial. Lebih lanjut tentang nilai Minang yang negosiatif, antara Islam dan budaya setempat, dapat ditemukan pada pembahasan bagian tulisan ini selanjutnya. Pada titik tersebut, negosiasi agama dan budaya memberikan sumbangsih bagi pondasi keindonesiaan dan keislaman yang diperlukan dalam konstruksi negara-bangsa.

Varian sikap MUI kota Padang selain inklusif, dapat diamati pula dari sikap karakter ulama ekslusif, di mana alasan penolakan Islam Nusantara oleh MUI tersebut dilatari dengan sejumlah kekhawatiran. Kepanikan moral menjadi kuat dengan ketakutan akan masuknya penetrasi lebih dalam paham Liberalisme. Sementara di sisi lain, menurut informan, ulama Padanglah yang lebih paham akan masyarakat Islam di daerah. Ulama ini, dengan sejumlah aktivitas di lembaga pendidikan Islam di masjid kota, lebih menyepakati konsep Islam di Indonesia. Tambahan catatan untuk penolakan Islam Nusantara tersebut adalah terma *Nusantara* tidak perlu dijadikan label pada Islam. Islam tetap dengan terma Islam itu sendiri.

Penolakan sementara ulama pada konsep Islam Nusantara, seperti yang disampaikan oleh anggota MUI Sumatera Barat yang diwawancarai, menunjukkan adanya politik identitas keislaman yakni eksklusifitas pemaknaan keagamaan. Demikian pula, sementara ulama di luar MUI, Islam Nusantara dinilai cukup sulit diterima di Sumatera Barat. Ukurannya bukan lagi terma, namun kebenaran hakiki bersumber pada Tuhan. Landasan epistemologis Islam Nusantara, disikapi oleh ulama berciri aktif intoleran serta aktif tidak menyepakati klausul kewargaan ini,

perlu dinilai dengan aturan kebenaran Tuhan. Sikap ini cukup radikal dalam gagasan, sebab agak sulit menjelaskan bagaimana superioritas teks agama itu diturunkan bersama-sama dengan soliditas gagasan transenden tersebut ke dalam bentuk sikap yang dapat dimaknai di antara sakralitas dan bentuk duniawi (*profane*) dalam tataran sosiologis.

> "Jangankan Islam Nusantara, Islam yang dibawa Rasulullah sendiri sangat sulit di Indonesia ini. Tersulit masuknya adalah Sumatera Barat. Sebelum negeri kita ini dipimpin oleh Raja Adityawarman dengan keadaan tidak beragama Islam. Ketika ulama-ulama dari Timur Tengah membawa al-Qur'an. Al-Qur'an itu sendiri pun sulit diterima di Sumatera Barat. Hari ini ternyata karakter orang Sumatera Barat itu adalah ketika itu adalah *ḥaq* benar, yang ukuran kebenarannya hanya Allah, maka orang Sumatera Barat ini paling nomor satu gigih menggenggam membela agama Allah. Sehingga ketika hari ini muncul ada cerita baru, terlepas kita bicara benar dan salah, sedang al-Qur'an saja sulit masuknya ke Sumatera Barat. Apalagi ini cerita baru yang membawa kitab, sekian kitabnya belum bisa dipastikan *haq*-nya menurut aturan Allah. Nah, ini yang menjadi persoalan terbaru baru ini. Perkembangan terus berlanjut bila *haq* itu menurut Allah adalah sesungguhnya orang Sumatera Barat ini akan menerima persis seperti menerima al-Qur'an zaman dahulu. Sulit masuknya. Tapi kalau itu *ḥaq,* dia paling sulit melepasnya. Kalau Islam Nusantara ini adalah *al-bāthil*, sedang yang *ḥaq* saja sulit diterima"[14].

Kontestasi konsep negara-bangsa yang tercermin dalam isu kepemimpinan, demokrasi, dan Islam Nusantara cukup kentara dalam konteks sikap ulama kota Padang. Poros keseimbangan selanjutnya akan dipaparkan untuk menjelaskan menguatnya Islamis dengan kontestasi itu, terdapat keyakinan sementara ulama di MUI bahwa konsep Islam dinilai cukup kuat dipakai bersama-sama dalam konteks sosial. Islam sukar masuk di adat Padang secara historis, namun cukup kuat dipakai sebagai landasan ketika sudah masuk dalam kognisi sosial-keagamaan yg menandai konstruksi sosial plural dan dinamis. Menguatnya

14 Kutipan wawancara dengan N, pada Rabu, 17 Oktober 2018.

soliditas Islamis, menurut informan ulama kota Padang berciri radikal ini, lebih merupakan aksentuasi di dalam gagasan, namun dengan ekspresi lembut dan lentur keluar. Dengan artikulasi lain, terdapat proses apropriasi ketika terdapat jarak antara idealita dan realita, seperti Taufik Abdullah (1966, 1) gambarkan sebagai upaya rekonsiliasi pada perilaku dan standar nilai. Dalam tahapan tertentu, tentu posisi ini akan bertumbukan pada konflik konfigurasi otoritas dan kekuasan serta aspek-aspek yang ada dilingkup sekitarnya.

Bentuk Negosiasi Ulama Kota Padang pada *Nation-state*

Karakter sebagian ulama kota Padang yang berciri moderat, dapat dilihat dari hasil survei, menunjukkan aspek negosiatif berupa penguatan sikap pasif. Hal ini dapat terlihat dari pandangan terhadap demokrasi. Sebagai salah satu pegiat ormas Islam perempuan dengan paham kebangsaan, sebagai jargon utamanya, informan menyampaikan bahwa sistem demokrasi adalah pilihan dari konsekuensi negara-bangsa yang dikonstruksikan, sebagai antitesis negara berbasis agama. Penuturan informan representasi perempuan itu muncul sebuah proses yang disebut-sebut (De Fina 2006, 355) sebagai konstruksi negosiasi konstan, yang dilihat melalui sikap terhadap bentuk pilihan demokrasi. Meskipun informan membedakan antara demokrasi dan Islam, dan oleh karena itu, keduanya adalah dua hal yang tidak tepat untuk dibandingkan, pernyataan itu menunjukkan sikap pasif dalam penerimaan demokrasi sebagai sebuah pilihan belaka, dan pada saat yang sama, menegasikan konstruk agama sebagai basis negara. Konsekuensi lanjutannya adalah sebagai warga negara, sikap ketundukan sebagai bentuk penghormatan pada sistem yang berlaku di sistem pemerintahan demokratis menjadi kentara.

Sikap negosiatif selanjutnya dapat dilihat dari bagaimana formalisasi syariat Islam itu dipandang oleh sementara ulama kota Padang. Dapat diamati bahwa terdapat dua prinsip penting, yakni Muslim sebagai mayoritas dan menjadi Minang adalah

menjadi Muslim, sebagai dua hal pokok dalam arena negosiatif. Seperti dipahami, bahwa aspek kemusliman (*Muslimness*) adalah wacana dominan dalam konteks religiositas keislaman kota Padang.

Hampir separuh informan ulama kota Padang, mengulang-ulang pernyataan bahwa Muslim perlu mengambil peran yang penting pasca-Reformasi. Salah satu jalan di mana Islam dapat memperoleh hak sebagai mayoritas dan kemudian menentukan aspirasi dan kepentingan politiknya secara lebih ekstensif, adalah melalui penguasaan eksekutif dan parlemen dengan agenda pentingnya menjadikan syariat Islam mewujud dalam konteks formal. Sementara ulama di kota Padang menegaskan bahwa, ulama di Padang tentu lebih paham akan kepentingan masyarakat Islam di ranah pendidikan, sosial, dan keagamaan. Inti formalisasi syariat Islam di Sumatera Barat adalah menyambungkan lebih lanjut peran negara yang belum selesai dalam bentuk perda-perda syariah. Pelbagai peraturan daerah, termasuk Peraturan Gubernur dan sebagainya, dapat menjadi wadah bagaimana aspirasi sementara keislaman disuarakan. Menurut informan, perwujudan formalisasi syariat Islam bukan dalam bentuk ekstremitas hukuman *qishas* dan seterusnya, namun lebih mengatur wacana agama di ranah publik yang menyentuh aspirasi dan kepentingan sosial-kultural seperti pada mengatur busana sekolah sesuai prinsip Islam, merespon masyarakat yang resah dengan keberadaan organ tunggal, mediasi persoalan sosial-keagamaan, dan pemberantasan kemaksiatan. Beberapa kajian menunjukkan bahwa non-Muslim kota Padang, dapat memahami pelaksanaan syariat Islam tersebut, namun perlu kajian lanjutan tentang bagaimana proses negosiatif disepakati dan dijalankan (Purba 2016, 29).

Selanjutnya pembahasan berfokus pada ruang negosiasi antara warga negara dengan kemusliman (*Muslimness*) sebagai ciri keislaman kota Padang serta kewajiban penghormatan pada nalar kewargaan atau antara warga negara berhadap-hadapan dengan (*vis a vis*) negara. Hal inidapat teramati dari

aspek aktor dan konteks ruangnya. Posisi aktivisme ulama, sebagai aktor dengan aspek ruang pada kegiatan keagamaan keislaman itu, menunjukkan bahwa distribusi pengetahuan keislaman disampaikan melalui pelbagai kegiatan keagamaan sehingga menjadi salah satu ciri khas masyarakat kota Padang yang dekat dan lekat dengan identitas keislaman. Pada tahapan tertentu, aktor menggeser dirinya ke "ruang" lain dan bermuara pada keberpihakan kepada gagasan keislaman tertentu, dari "pengajian/pengajaran" ke persoalan politik keagamaan publik yang diyakininya strategis bagi kepentingan umat Islam. Kondisi ini menyerupai konsep "*twin tolerance*", seperti yang dipaparkan oleh Alfred Stepan (2011), di mana terdapat ruang ketika agama dan negara diakui menjulang sama tinggi lalu konsep negara-bangsa itu dibumikan dalam bentuknya yang khas sesuai dengan alam pikir aspiratif dan keislaman kota Padang.

Tambahan lagi, secara kultur, pertemuan antara kemusliman (*Muslimness*) dan nalar kewargaan tersebut, dinegosiasikan lagi dengan apa yang disebut sebagai bentuk apropriasi terhadap ketegangan agama-negara. Dalam masyarakat Muslim Minang, dimana peran Mamak sebagai kontrol nilai agama, *menjadi Minang adalah menjadi Muslim*, budaya lisan dan nilai kepesantrenan dapat dipandang sebagai aspek berharga untuk keselarasan sikap, termasuk pada konsep negara-bangsa.

Praksis negosiasi dapat berbentuk induksi proses pengetahuan di institusi keislaman, baik formal seperti sekolah dan madrasah, maupun informal di pengajian dan majelis taklim, sebagai aspek penunjang negosiasi agama-negara yang ditopang dan dicairkan dengan prinsip lokalitas-adat istiadat. Peran Mamak terhadap individu, misalnya, seperti juga teramati pada budaya lisan dan nilai kepesantrenan, mengingatkan kita pada dialektika antara penyesuaian diri, interaksi intersubjektif, dan internalisasi sehingga individu tersebut identik dengan institusi sosial (Berger & Luckman 1990, 83). Fungsionalitas nilai sosial tersebut adalah untuk penguatan keislaman/ "*Muslimness*" dan penghormatan pada negara.

Pengelolaan agama-negara *cum* adat, di tengah-tengah pepatah Minang yang disebut-sebut sebagai *Adat menurun, Syara' mendaki*, atau *Muslimness* dalam konteks kota Padang, menjadi penanda penting mengapa aspek kekerasan menjadi marginal, sementara bentuk-bentuk penghormatan pada sistem pemerintahan, toleransi, dan demokrasi dipahami secara lebih diskursif oleh masyarakat Minang kota Padang. Sikap sementara ulama yang aktif pada klausul antikekerasan terhadap pelaku kemaksiatan dan pada minoritas beragama adalah hal kuat yang dapat teramati sebagai *outcome* negosiasi pada klausul agama-negara *cum* adat, dengan penekanan pada reproduksi kultural dan sosial dalam sistem pendidikan (Haralambos 1982, 215-216). Sikap ulama kota Padang tersebut terlebih diuntungkan dengan keyakinan bahwa pendidikan adalah hal pokok yang diupayakan untuk para Muslim. Sementara sejumlah ulama yang diwawancarai menyebut ketokohan Buya Hamka dan Jamaluddin Al-Afghani dengan inspirasi utamanya pada intelektualitas dan penekanan pada signifikansi pendidikan. Dalam konteks dukungan sistem sosial pada konstruksi politik kebangsaan, poin ini mengandung kemiripan dengan yang ditengarai sebagai *Godly nationalism*, khususnya dalam pemerian secara informal melalui norma sosial dan pendidikan (Menchik 2014, 600).

Sementara ulama kota Padang, secara normatif bersikap sama, yakni tidak menyepakati tindak kemaksiatan. Ketika terkait siapa yang akan melakukan persekusi kepada para pelaku kemaksiatan itu, sebagian besar ulama kota Padang merujuk pada aparat keamanan. Penguatan sikap ulama kota Padang pada dimensi antikekerasan ini mewujud dalam keterlibatan aktif dalam mengingatkan kemaksiatan namun dilakukan dengan cara-cara nonkekerasan. Nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan, seperti tercermin dalam dasar negara Pancasila teramati berada pada tahapan implementatif dengan penguatan pada praksis pendidikan sebagai instrumen, seperti halnya pendidikan kewargaan di sekolah (Mudzakkir 2018, 111). Seperti penuturan informan ulama modernis yang aktif di

Masjid dan aktivisme dakwah perkotaan ini, bahwa perlunya menjalankan perintah agama dan mengingatkan tindakan yang tidak sesuai dengan ajaran agama, dilakukan dengan cara aktif mendukung jalan nirkekerasan atau antipersekusi.[15]

> "Sesuai dengan *man ra'ā minkum munkar*[an] *fal yugayyirhu bi yadihi,* kalau kita melihat kemungkaran itu cegah dengan tangan itu bagaimana pihak-pihak yang berwenang misalkan apakah polisi, pamong praja melihat kemungkaran itu bagaimana mencegahnya. Jadi kalau misalkan di Padang di Sumatera Barat itu ada ikut serta dari ini *ni* mamaknya dari pemangku adatnya untuk melindungi sukunya, anak-kemenakannya mencegah dari perbuatan mungkar itu. Jadi kalau yang kita pahami *bi yadihi* itu adalah siapa yang punya *power,* menggunakan *power*-nya untuk mencegah kemungkaran, jangan untuk meindungi kemungkaran. Kemudian *fa bi lisānihi* sampaikan, laporkan. Laporkan bila masyarakat melihat ada orang berbuat mungkar, laporkan kepada pihak yang berwenang. Kalau seandainya pihak yang berwenang tidak menggubris laporan itu lalu tentu jangan sampai melakukan tindakan anarkis dan tetap memberikan peringatan. Dan misalkan berikutnya *fa bi qalbihi* dengan hati itu bagaimana membenci perbuatan itu dan mendoakan sehingga kemudian orang-orang itu mendapatkan petunjuk dari Allah SWT. Jadi yang namanya kemungkaran harus dicegah; tentu di Negara yang berbadan hukum ini kita serahkan kepada pihak yang berwenang. Persekusi dan segala macamnya tentu tidak kita inginkan."

Demikian pula dengan ketidaksetujuan dengan Ahmadiyah dan Syiah, tetap dilakukan dengan cara-cara nirkekerasan.[16]

> "Saya ngak setuju, apalagi bakar-bakar, nabi dan sahabat nabi ngak pernah gitu. Ngak ada bakar-bakar gitu, pakai kekerasan."

> "Dan negara menjamin, karena dalam UU kebebasan beragama dilindungi haknya. Itu biasa, kalau Syiah atau Ahmadi mendapat perlindungan. Tapi kan sudah saya bilang dia mengacau dalam ushul, dalam rukun rusaklah dalam ushul. Silahkan saja mereka begitu, tapi jangan atas nama Islam, itu persoalannya. Jika masih dia aliran Syiah katanya Islam, Ahmadiyah katanya Islam, ini

---

15 Data wawancara dengan HK, Ulama modernis pada Senin, 15 Oktober 2018.
16 Wawancara dengan BS, Ulama baru pada Jumat, 12 Oktober 2018.

akan tetap mendapat perlawanan di Indonesia kapan pun. Akhirnya kan akan keblinger. Mending mereka menjadi agama sendiri sajalah. Tetapi kalau mereka tetap aliran Syiah itu Islam, Ahmadiyah Islam. Maka ubahlah, nabinya nabi Muhammad. Jadi ngak ada nabi Mirzam Ghulam Ahmad itu ngak ada, begitupun yang Syiah. Seperti LDII dulu yang katanya sudah berubah, kan kita bisa terima."

"Kita ngak pernah bakar-bakar. Adalah di tiap-tiap kabupaten di Sumbar, saya lihat adalah Ahmadiyah. Tapi sangat kecil sekali, ngak ada dibakar-bakar. Itu menunjukkan orang di Minangkabau ngak suka radikal, tindakan ekstremis. Tetapi kalau kami demo, itu biasa, kami turun jalan. Kami ngak ada pukul-pukul, bakar-bakar. Karena dalam pandangan kami, kayak mesjid yang kami demo itu kan, mesjid itu ngak salah. Kan bisa digunakan lagi. Karena watak orang Minang itu ngak suka bakar-bakaran."

Sikap ulama kota Padang seperti tercermin dalam kasus penertiban kemungkaran dan keberadaan minoritas agama, adalah beberapa bentuk negosiatif atas konsep negara-bangsa disamping penguatan kekuatan Islam politik yang berada di parlemen lokal dan eksekutif. Walaupun formalisasi Islam tampak kentara, praktik sosial yang mengemuka adalah minimalnya praktik-praktik penertiban kemungkaran oleh sipil serta sikap pada tindak antikekerasan di tengah-tengah ketidaksetujuan kepada golongan minoritas. Sejumlah informan terkonfirmasi, menekankan aspek kontrol, selain tetua adat, berupa lembaga-lembaga agama, seperti MUI di kota Padang, dan ormas lainnya yang afiliasinya ke PERTI di luar kota Padang, sebagai institusi penyelaras sosial keagamaan, bukan sebaliknya sebagai sumber kontroversi. Dalam observasi teramati cukup kuat, bahwa ulama dengan latar belakang pesantren memiliki kecukupan modalitas yang dibutuhkan untuk berperan aktif dan menyeluruh dalam proses-proses negosiatif antara wilayah agama di satu sisi dan wilayah publik di sisi lain.

Secara singkat, sekuat apa pun penetrasi kelompok Islamis dengan radikalitas gagasan tentang imaji negara berbasis agama, ketidaksepakatan pada persoalan kepememimpinan

perempuan serta penyikapan demokrasi yang gamang, faktanya ulama inklusif, dengan sangat aktif dalam aspek toleransi dan keberpihakan pada hak-hak warga negara, cukup mampu berperan sebagai negosiator yang menurunkan kecendungan eksklusifitas aktif yang berlebihan dari beberapa kelompok Islam.

Kesimpulan

Ulama kota Padang bercorak sangat lekat pada religiositas keislaman, seperti terlukiskan sejak kedatangan Islam dan pertemuannya dengan adat istiadat Minang, sampai pada perjuangan Tuanku Imam Bonjol serta inisiasi PRRI/Permesta, adalah sisi-sisi historisitas kedekatan Islam dan masyarakat Minang. Religiositas tersebut berkelindan dengan *political Islam* pada pelbagai tingkat dan kepentingan. Riset ini secara umum menegaskan penerimaan ulama kota Padang pada konsep-konsep negara-bangsa, dengan sikap akomodatif antara agama dengan negara yang dihubungkan dengan unsur lokalitas. Pepatah *adat menurun, syara' mendaki*, yang digenggam ulama Minang, sebagai poin keselarasan antara kemusliman (*Muslimness*) dan nalar kewargaan, teramati cukup efektif dan efisien untuk moderasi keislaman di kota Padang.

Persoalan politik identitas, seperti tercermin dalam dimensi reservasi, kontestasi, dan negosiasi terhadap konsep negara-bangsa dalam tulisan ini, menguatkan argumen bahwa keindonesiaan-keislaman tetap dalam tataran diterima serta dikonstruksikan dalam alam pikir warga negara. Di tengah-tengah konstruksi identitas keislaman-keindonesiaan itu, tentu tidak terlepas dari varian-varian kepentingan politik dengan dasar pijakan jargon dan simbol agama, seperti pada formalisasi *syariat Islam* dan sikap tegas pada isu-isu program pemerintah seperti imunisasi.

Konteks historis membuktikan bahwa persoalan NKRI dan Pancasila yang berbhinneka Tunggal Ika sebagai platform penting negara-bangsa, seperti teramati pula pada observasi dan wawancara tokoh ulama kota Padang, sudah lama dipahami

dan dimaknai secara mendalam dalam alam pikir masyarakat Minang di tengah-tengah sikap eksklusivitas, konservatif, dan pandangan radikal di kalangan beberapa ulama pada konsep negara-bangsa, di mana definisi karakter radikal di sini merujuk pada sikap aktif pada konteks dimensi intoleransi serta tidak sepenuhnya menyepakati klausul kewargaan.

Dengan demikian, pergulatan di dalam tubuh lembaga ulama itu sebenarnya adalah gambaran politik identitas yang terjadi pada ruang sosio-politik (baca: *political Islam*) yang berkelindan dengan aspirasi, kepentingan, dan keberpihakan pada aspektual religiositas—penegakan syariat Islam. Ditunjang dengan latar pesantren dan moderasi organisasi keislaman, peran sentral penopang klausul negara-bangsa adalah ulama kota Padang berciri inklusif dan moderat yang menjalankan struktur fungsionalnya sebagai arus penyeimbang di antara ketegangan antara persoalan agama dan negara, termasuk sikap kepada minoritas beragama. Visi ini, dalam penuturan Menchik, adalah menyeimbangkan hak individu, kelompok keagamaan, keragaman kepercayaan, serta ketaatan pada Tuhan (Menchik, 2014: 621). Ia adalah porsi utama dan fundamental sebagai warna paling terang yang diyakini sebagai bagian dari wacana keindonesiaan-keislaman.

Politik identitas teramati cukup kentara dalam ruang keulamaan kota Padang, yang bercorak moderasi sebagai penanda dominan karakter ulama Padang. Dalam praksisnya, otoritas yang inklusif dan moderat tersebut dapat tumbuh bersama dengan yang eksklusif. Terdapat sikap konfrontasi serta gagasan kontestatif sebagai titik pisah, namun terdapat pula sikap negosiatif sebagai titik temu yang tercermin pada beberapa isu politik keagamaan lokal maupun nasional. Dalam tataran sosiologis-antropologis ini, konsep negara-bangsa menjadi fragmen diskursif, di mana yang inklusif mendorong sikap ulama ke arah keislaman-keindonesiaan moderat untuk masa depan Indonesia, dan berhimpitan dengan aspirasi dan suara kepentingan yang digaungkan oleh otoritas Islamis-pasifis dan bercorak eksklusif yang kental.

Daftar Pustaka

Abdullah, Taufik. 1966. "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau." *Indonesia* (2): 1.

Berger, Peter L. dan Thomas Luckmann. 1990. *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. H. Basri. Jakarta: LP3ES.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*, terj. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

————. 1992. *The Logic of Practice*, terj. R. Nice. Stanford: Standford University Press.

Cholil, Suhadi (ed.). 2008. *Diskriminasi di Sekeliling Kita: Negara, Politik Diskriminasi dan Multikulturalisme*. Yogyakarta: DIAN/Interfidei.

De Fina, A. 2006. *Discourse and Identity*. New York: Cambridge.

Dixon, John dan Mark Hyde. 2009. "Citizenship, The Public Interest and Governance" dalam *Citizenship: A Reality Far From Ideal*, diedit oleh Andrew Kakabadse, Nada Kakabadse dan Kalu N. Kalu. New York: Palgrave Macmillan.

Effendi, Djohan. 2008. *A Renewal Without Breaking Tradition: The Emergence of A New Discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama During The Abdurrahman Wahid Era*. Yogyakarta: DIAN/Interfidei.

Haralambos, Michael dan Robin Heald. 1990. *Sociology: Themes and Perspective*. Suffolk: University Tutorial Press.

Hefner, Robert W. 2001. "Public Islam and the Problem of Democratization." *Sociology of Religion* 62 (4): 509-510.

Menchik, Jeremy. 2014. "Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia." *Comparative Studies in Society and Culture* 56 (3): 591-621.

Mudzakkir, Amin dan Idznursham Ismail. 2018. *Menghalau Ekstremisme: Konsep & Strategi Mengatasi Ekstremisme Kekerasan di Indonesia*. Jakarta: Wahid Foundation.

Purba, Yasmin. 2016. *Dan Untukku, Agamaku: Mendorong Penegakan Hak Atas Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia.* Jakarta: YLBHI.

Stepan, Alfred. 2011. "The Multiple Secularism of Modern Democratic and Non-democratic Regimes", dalam *Rethinking Secularism*, diedit oleh Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer dan Jonathan Van Antwerpen. Oxford: Oxford University Press.

Zaman, Muhammad Qasim, 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change.* Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Zamir, Syed Rizwan. 2014. "Rethinking the Academic Study of the 'Ulama' Tradition." *Islamic Studies* 53 (3-4): 163.

"Apa yang dimaksud dengan Islam Nusantara", Diskusi Pra-Muktamar NU ke-33 di Makassar, April 2015, http://www.nu.or.id/post/read/59035/apa-yang-dimaksud-dengan-islam-nusantara, diakses 17 November 2018.

"Generasi Emas 212 tolak krematorium", https://posmetropadang.co.id/generasi-emas-212-tolak-krematorium-wali-kota-padang-takicuah/, di akses 17 November 2018.

ULAMA DAN NEGARA BANGSA DI TANAH BANJAR[1]:

Antara Reservasi Dan Resiliensi

Ahmad Rafiq

Sejak berdirinya kesultanan Banjar di Kalimatan Selatan pada abad ke-16 M, konsep Banjar selalu diidentikkan dengan Islam. Setidaknya, ada tiga tesis utama tentang Banjar dan etnis Banjar. *Pertama,* Banjar adalah melayu dengan merujuk kepada kedekatan bahasa, pakaian, dan sejumlah ritual yang juga dapat ditemukan di beberapa dearah di tanah utama melayu, yakni Sumatera saat ini. *Kedua,* Banjar adalah transformasi etnik dari Dayak yang telah terlebih dahulu mendiami daerah Kalimantan, termasuk Kalimantan Selatan. Salah satu pendapat menyatakan bahwa Dayak merupakan merupakan protomelayu di tanah Kalimantan (Radam 2001; lihat Tsing 1993). Tesis terakhir, Banjar merupakan entitas politik, yang dikonstruksi pada saat berdirinya kesultanan Banjar, untuk menyatukan berbagai faksi yang berperan dalam memenangkan perang saudara yang telah berhasil menaikkan Pangeran Samudera sebagai Sultan pertama dan bergelar Sultan Suriansyah. (Lihat Daud 1997; Hawkins 2000; Ideham dkk. 2005; Rafiq 2014; Mujiburrahman dkk. 2011; Syahriansyah 2016). Islam sejak semula dijadikan

1 Istilah Banjar pada tulisan ini digunakan sebagai padanan kata Banjarmasin dengan pengertian yang lebih luas, mencakup ruang fisik, sebutan politik, maupun kelompok etnis, sesuai dengan konteks kalimat. Istilah ini lebih lazim digunakan oleh penduduk di Banjarmasin untuk menyebut ruang, identitas diri dan kesejarahan mereka, dibandingkan dengan kata Banjarmasin yang lebih serng dimaknai sebatas ruang fisik ibukota propinsi Kalimantan Selatan.

penanda etnis dan politik kesultanan Banjar sebagai bentuk transformasi dari bentuk kerajaan Hindu Negara Daha dan kerajaan-kerajaan sebelumnya.

Sebagai penopang proses tranformasi itu, proses Islamisasi kesultanan Banjar selalu melibatkan tokoh agama atau ulama yang mendampingi Sultan. Keberadaan Ulama dalam lingkaran utama kekuasaan kesultanan menjadi pola yang terus ada secara relatif dan dinamis sepanjang sejarah kesultanan Banjar. Pada fase pertama transformasi, Sultan Suriansyah didampingi oleh Khatib Dayan yang dalam catatan sejarah ditulis sebagai utusan kerajaan Demak untuk membimbing keberislaman Sultan dan kesultanan Banjar. Pada abad ke-18, Kesultanan Banjar memiliki penasihat Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari (m.1812). Ia merupakan ulama besar yang keulamaan dan keturunannya mewarnai secara dominan sejarah Islam di Banjar hingga saat ini. Sekalipun demikian, hingga runtuhnya kesultanan Banjar (ca. 1905), sulit ditemukan catatan-catatan tertulis, baik dalam karya-karya Syekh Al-Banjari maupun keturunannya, yang mengulas secara mendalam pandangan politik Islam terhadap kesultanan ataupun pemerintahan secara umum, atau dikursus *fiqih siyasah* dalam keilmuan Islam.

Absennya diskursus ini juga tergambar dari sejumlah kajian tentang ulama di Banjarmasin. Kajian-kajian tersebut sebagian besar masih didominasi oleh kajian historis dan biografis, sebagiannya bahkan hagiografis, seperti manaqib. Kajian seperti ini dapat ditemukan dalam penelitian Rahmadi dkk (2007) tentang *Manakib Karya-karya Ulama Banjar*. Tulisan yang hampir senada juga dilakukan oleh Bayani Dahlan (2009) tentang Ulama Banjar dan karya-karyanya. Rahmadi dan Husaini Abbas (2012) kembali menulis tentang genealogi intelektual ulama di Banjar dengan menggunakan pendekatan sejarah. Selain karya kumpulan biografi, juga ada model lain berupa karya biografi personal ulama di tanah Banjar. Bayani Dahlan dkk (2007) juga menuliskan biografi H.M. Asywadie Syukur, Saifuddin (2013) secara khusus membahas ulama perempuan, cucu dari Syekh al-Banjari yang melahirkan karya monumental

Kitab Purukunan Melayu yang dibaca secara massif sampai saat ini di sekitar Asia Tenggara. Sebelumnya Abu Daudi juga pernah menuliskan biografi tunggal Syekh Muhamamd Arsyad al-Banjari. Karya biografis yang lebih luas cakupan dan jumlah ulama yang dibahas, dipersiapkan dan ditulis oleh A. Makkie dkk (2010 dan 2010) dari Tim Majelis Ulama Indonesia Provinsi Kalimantan Selatan yang terdiri dari dua edisi. Data-data dihimpun dari catatan tertulis serta sejarah lisan yang disajikan dalam bentuk ruang spasial berbasis kabupaten-kabupaten di Provinsi Kalimantan Selatan. Pada 2018, bekerja sama dengan UIN Antasari Banjarmasin, buku terbitan MUI ini direvisi dengan menambah beberapa nama baru, termasuk ulama yang masih hidup, dan disajikan dalam urutan abad sejak sebelum abad ke-19 hingga saat ini.

Edisi 2010, 2011, dan 2018 biografi ulama terbitan MUI Kalimantan Selatan ini diberi pengantar oleh Mujiburrahman. Pengantar ini dapat dikelompokkan dalam pola tersendiri kajian ulama di Kalimantan Selatan yang menekankan pada sisi diakronis peristilahan dan peran ulama di Kalimantan Selatan. Berbeda dengan kajian sebelumnya yang lebih menitikberatkan pada kronologi dan eksplanasi sejarah, pada bagian ini Mujiburrahman menunjukkan bahwa sebutan-sebutan seperti Tuan Guru, Guru, Muallim, dan belakangan Ustaz menandai posisi dan peran sosial keagamaan, bahkan politik, sekaligus lokalitas ulama yang dikenai istilah tersebut. Sekalipun telah menyajikan analisis awal tentang peran sosial keagamaan dan politik ulama dalam perjalanan sejarah di Kalimatan Selatan, tulisan ini tidak secara spesifik menyentuh isu negara-bangsa dalam pandangan para ulama, namun telah berhasil menyediakan perspektif awal untuk memahami lebih jauh pandangan ulama di Banjarmasin tentang negara-bangsa selanjutnya.

Beberapa penelitian di UIN Antasari, Banjarmasin, mulai memasuki isu pandangan ulama di Kalimantan Selatan terhadap kebijakan atau fenomena sosial di sekitar mereka. Saifuddin dkk. (2014) melaporkan hasil penelitian persepsional

tentang ulama di kota Banjarmasin dan hak-hak reproduksi perempuan. Mahsunah Hanafi dkk. (2015) melakukan kajian dengan pendekatan dan subyek sama tentang isu asuransi. Kajian yang lebih benuansa fenomenologis dilakukan oleh Ahmad Sagir dkk. (2011) tentang teologi bisnis para ulama. Ketiga penelitian ini secara umum menyajikan secara normatif pandangan para ulama yang diteliti, kecuali penelitian Saifuddin dkk. yang masuk lebih jauh pada aspek eksplanatif, sekalipun belum didukung oleh analisis yang lebih jauh. Nahed Nuwairah (2007) melakukan penelitian yang lebih dekat dengan isu negara-bangsa tentang pandangan politik seorang ulama di Kalimatan Selatan. Penelitian ini menitikberatkan pada pandangan normatif tokoh yang bersangkutan tentang hak dan kewajiban warga negara dan deskripsi latar historis sang tokoh, yang dapat dijadikan pijakan awal untuk melakukan eksplanasi sejarah pandangan si tokoh pada penelitian lebih lanjut.

Belum ditemukan kajian terdahulu yang menyajikan secara spesifik pengalaman beragama atau pengalaman sejarahpara ulama di Banjarmasin khususnya atau provinsi Kalimatan Selatan terkait dengan konstruksi negara-bangsa di Indonesia. Hal ini patut disesalkan sebab embrio historis bentuk negara-bangsa di Indonesia, tidak bisa dilepaskan dari peristiwa Muktamar NU 1936 di Banjarmasin. Muktamar tersebut di antaranya menghasilkan fatwa bahwa Indonesia adalah *darussalam*, sekalipun ia ada dalam jajahan Belanda pada saat itu. Fatwa ini membawa konsekuensi kewajiban setiap Muslim di dalamnya untuk berjuang membela Indonesia sebagai negara yang belum merdeka saat itu. Fatwa tersebut dibacakan sendiri oleh Hadratusy Syekh K.H. Hasyim Asy'ari, pendiri Nahdlatul Ulama, pada saat itu. Fatwa inilah yang kemudian menjadi salah satu dasar resolusi jihad perlawanan terbuka terhadap kolonial Belanda pada tahun 1945. Sekalipun demikian, bersamaan dengan pemberontakan DI TII di Aceh, Jawa Barat dan Makassar, Ibnu Hajar di Kalimantan Selatan juga melakukan gerakan yang sama secara lokal. Berkebalikan dengan fatwa Muktamar NU 1936 yang menegaskan semangat

kebangsaan, pemberontakan Ibnu Hajar yang dipicu oleh kekecewaan atas ketiadaan akomodasi sebagian mantan pejuang kemerdekaan karena alasan administratif, tidak secara spesifik mengkritik bentuk negara-bangsa yang dipilih oleh Indonesia, sekalipun menggunakan label Darul Islam. Menurut van Dijk (1983), pemberontakan DI/TII Ibnu Hajar relatif terpisah secara ideologis dan gerakan dari pemberontakan yang sama di daerah Jawa Barat.

Sentralitas peran ulama di Banjar dan pengalaman sejarah bernegara-bangsa di Banjarmasin secara khusus, dan Kalimantan Selatan secara umum, sedikit banyak memengaruhi posisi ulama di Banjarmasin terhadap konsep dan praktik negara-bangsa yang menjadi tema utama tulisan ini. Dengan menggabungkan antara metode survei dan wawancara terhadap sejumlah pemuka agama Islam di Banjarmasin yang diidentifikasi sebagai ulama dalam pengertian yang terbuka sebagaimana disebutkan dalam pengantar buku ini, tulisan ini ingin menunjukan peta umum dan analisis pendalaman terhadap posisi ulama di Banjarmasin terhadap konsepsi negara-bangsa. Dinamika sejarah di Kalimatan Selatan secara umum menunjukkan bahwa di samping penerimaan dan dukungan terhadap negara-bangsa berupa NKRI, tanah banjar juga pernah mengalami pemberontakan yang berhasil dihentikan. Pada saat yang sama, tanah Banjar yang identik dengan Islam selalu membuka ruang relasi dinamis antara agama dan kebangsaan, ditambah lagi dengan dinamika praktik politik di Indonesia yang terus berkembang secara dinamis dari waktu ke waktu. Dinamika tersebut juga hadir bersamaan dengan perkembangan pengetahuan dan sumber pengetahuan bagi para ulama dan masyarakat secara umum, misalnya perkembangan dari teknologi *printing* ke digital.

Dinamika di atas tentu sedikit banyak memengaruhi sikap dan penerimaan para ulama di Banjarmasin terhadap konsep negara-bangsa. Sikap dan penerimaan tersebut dipetakan secara kuantitatif dan kualitatif ke dalam skala penerimaan dan penolakan berdasarkan dimensi-dimensi negara-bangsa dan

dalam bentuk diagram (lihat tabel 1 dan 2). Dari penjelasan diagram yang ada, fokus tulisan ini adalah melihat ruang reservasi dan resiliensi ulama di Banjarmasin terhadap konsep negara-bangsa. Penyajian dan analisis kedua ruang tersebut untuk menunjukkan dinamika dan kontestasi yang terus berlangsung di kalangan para ulama yang diteliti.

Ulama Banjar dan Negara-Bangsa dalam Angka

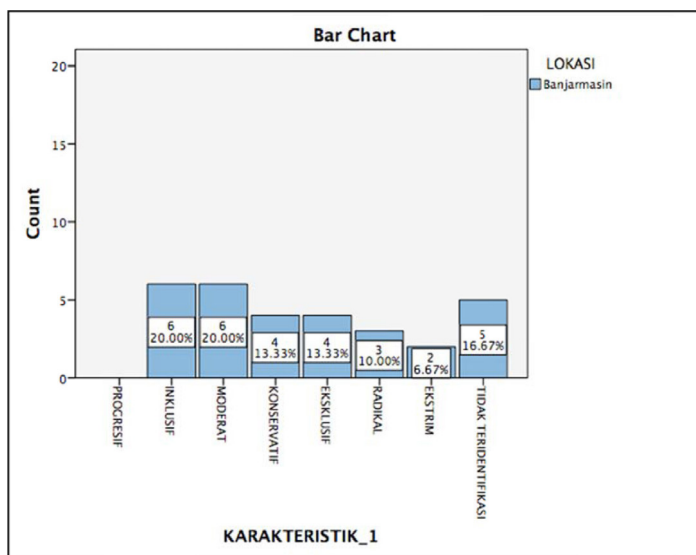
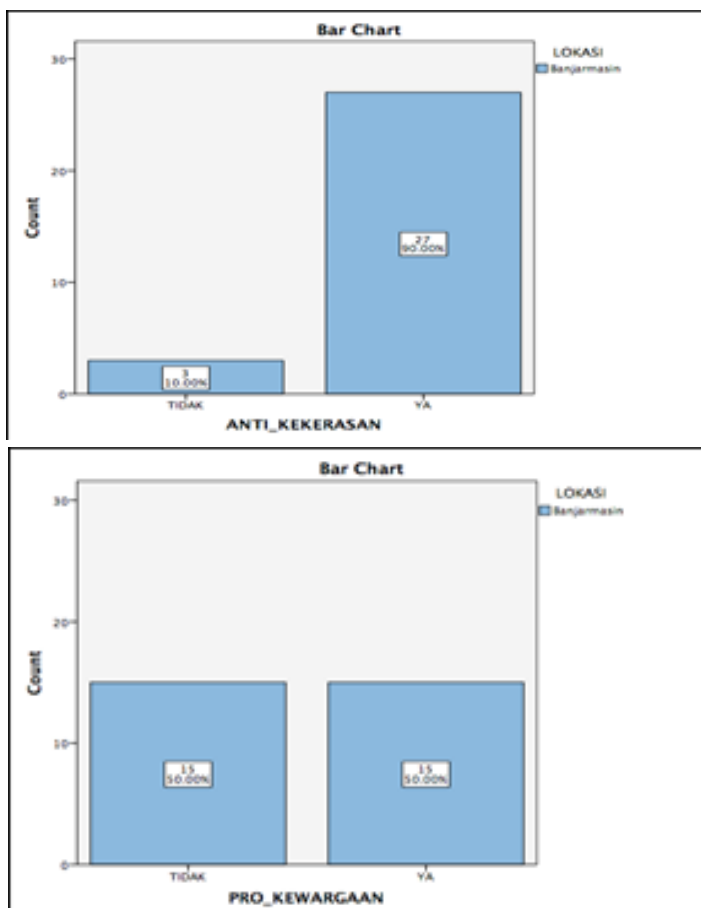



Diagram karaktersitik penerimaan negara-bangsa di kalangan ulama Banjarmasin

Mengikut pola pemilihan responden dalam skala nasional, 30 orang responden di aras lokal Banjarmasin dipilih berdasarkan pola persebaran afiliasi kelompok ulama *mainstream* dari organisasi besar, yaitu NU dan Muhammadiyah, MUI, serta masing-masing satu orang ulama dari minoritas internal Muslim, yaitu Ahmadiyah dan Syiah, serta beberapa otoritas keagamaan baru yang aktif di LDK dan berbasis media social, serta gerakan sosial baru yang menggunakan jejaring. Dalam praktiknya, sejumlah responden juga memiliki silang identitas,

terutama yang berafiliasi kepada organisasi *mainstream.* Misalnya, seorang ustaz muda penggagas gerakan keagaman lewat media sosial juga berafiliasi kepada organisasi Nahdhalul Ulama. Sementara itu seorang ustazah yang dipilih berdasarkan afiliasinya kepada orgnisasi wanita NU (Muslimat) juga aktif berdakwah di media sosial dan televisi, dan lebih dikenal sebagai ustazah pada acara rutinnya di siaran TV lokal di Banjarmasin. Contah lain, seorang ustaz *freelance* yang tidak mau mengindentifikasikan dirinya pada organisasi atau gerakan keagaman tertentu, menyelesaikan seluruh pendidikan dasar dan menengahnya di pesantren dengan tradisi Nahdliyyin yang begitu kuat, hingga membuka jalannya untuk menempuh pendidikan di Timur Tengah, dan kembali ke Banjarmasin sebagai ustaz pengisi pengajian di masjid-masjid dan majelis taklim.Ustaz lainnya merupakan tokoh Muhammadiyah di Kota Banjarmasin, tetapi juga menjadi orang penting di MUI Kota Banjarmasin. Sementara itu, ustaz dari kelompok minoritas internal Muslim yang menjadi reposnden sama sekali tidak memiliki persilangan identitas berdasarkan afiliasi, kecuali afiliasi asal organisasi dan kelompoknya, seperti Syiah dan Ahmadiyah.

Keberadaan dan ketiadaan silang identitas responden dalam penelitian ini, sedikit banyak, menjelaskan sebaran hasil karakteristik ulama di atas. Di antara isu-isu utama yang menempatkan sejumlah informan pada posisi tengah yaitu konservatif atau ke kanan yaitu eksklusif, radikal, atau ekstrem, adalah persepsi mereka tentang posisi minoritas internal Muslim, yakni Syiah dan Ahmadiyah dalam negara-bangsa. Pada item-item pertanyaan tentang konsep besar negara-bangsa atau konsep-konsep khususnya dalam praktik negara-bangsa di Indonesia, seperti Pancasila, Demokrasi, HAM, dan lainnya, hampir semua responden menyepakatinya. Posisi ini dapat terlihat pada tabel hasil rekapitulasi dimensi prosistem dan antikekerasan yang menunjukkan tingginya prosentase yang positif. Keadaannya berbeda dengan dimensi toleransi dan prokewargaan yang menunjukan angka yang negatif

yang signifikan. Kedua dimensi terakhir ini diukur dengan pertanyaan-pertanyaan antara lain seputar kepemimpinan perempuan, kepemimpinan non-Muslim, dan eksistensi dan hak kewargaan minoritas internal Muslim, seperti Syiah dan Ahmadiyah. Persilangan identitas dan afiliasi lembaga keagamaan di kalangan responden penelitian ini hanya terjadi di antara orang-orang yang berafiliasi kepada kelompok *mainstream* keagamaan NU dan Muhammadiyah, ke kelompok-kelompok lain, atau sebaliknya, tetapi tidak dengan ustaz dari kalangan minoritas.

Relatif sedikitnya selisih antara pandangan yang menyatakan 'setuju' dan 'tidak' pada dimensi toleransi dan berimbangnya angka 'setuju' dan 'tidak' pada dimensi prokewargaan, sementara angka 'setuju' pada dimensi prosistem dan antikekerasan sangat signfikan, menunjukan adanya reservasi penerimaan negara-bangsa di kalangan ulama banjar yang menjadi responden penelitian ini. Dalam skala kuantitatif, keadaan ini menempatkan sejumlah responden ke dalam posisi *rejectionist* (penolakan), sebanyak 30% (9 dari 30 orang responden), yang tesebar ke dalam tiga ruang eksklusif (empat orang), radikal (tiga orang) dan ekstrem (dua orang). Pada saat yang sama, signifikannya angka penerimaan terhadap sistem yang ada dan penolakan terhadap kekerasan, mengindikasikan bahwa penolakan tersebut tidak sepenuhnya dapat dimaknai sebagai penolakan terhadap negara-bangsa. Misalnya, pertanyaan tentang pemimpin harus Muslim dijawab secara positif. Pada saat yang sama, pembatasan layanan fasilitas non-Muslim oleh negara direspon secarara negatif. Pendalaman melalui wawancara berhasil mengkonfirmasi varian penolakan tersebut di mana pandangan seorang ulama atau tokoh agama di Banjarmasin terhadap negara-bangsa dipengaruhi oleh banyak faktor, terutama yang bersifat kontekstual dan temporer, dan tidak sepenuhnya bertumpu kepada penolakan konseptual atau ideologis. Uraian ini akan diperdalam pada subbahasan "ruang-ruang reservasi" dan "agenda aksi dan ruang resiliensi".

Reservasi yang menempatkan sejumlah responden ke posisi eksklusif, radikal, dan ekstrem berkutat pada pertanyaan seputar dimensi toleransi dan prokewargaan. Misalnya, pertanyaan tentang pemimpin harus Muslim, pemimpin harus laki-laki, dan pembatasan ruang publik penganut syiah, dijawab secara positif oleh sebagian responden. Sebaliknya, kebolehan jabatan publik bagi pengikut Ahmadiyah, kebebasasn bersyarikat bagi Syiah, serta kebolehan pemimpin perempuan, dijawab secara negatif oleh kelompk responden yang sama. Sementara itu, pertanyaan tentang kesesuaian Pancasilan, demokrasi, pemerintahan hasil demokrasi dengan Islam, dijawab secara

positif juga oleh kelompok responden yang sama. Sebagian kecil dari kelompok responden ini lebih jauh memberikan respon positif terhadap kemungkinan dikembalikannya tujuh kata dari Piagam Jakarta ke dalam Pancasila, atau upaya mencari sistem yang lebih baik dari sistem negara-bangsa yang sedang berlangsung sekarang. Irisan-irisan ini menandai adanya ruang-ruang reservasi dalam penerimaan terhadap negara-bangsa di kalangan ulama di Banjarmasin.

Ruang-Ruang Reservasi

Signifkannya dan variatifnya tingkat intoleransi, baik dalam konteks hubungan internal Muslim maupun eksternal dengan non-Muslim ataupun yang berbasis gender sebagai konsep turunan dari negara-bangsa, dapat dijelaskan dalam pola-pola reservasi individu ulama di Banjarmasin. Reservasi terjadi karena penerimaan terhadap konsep negara-bangsa telah disepakati oleh hampir semua responden dan informan. Akan tetapi, ada keengganan untuk menerima secara penuh konsep-konsep turunannya, terutama dalam isu toleransi. Sekalipun demikian, keengganan ini tidak dapat sepenuhnya ditafsirkan sebagai penolakan terhadap negara-bangsa. Keengganan inilah yang menjadi ruang reservasi dan sekaligus menciptakan varian heterodoksi terhadap *doxa* negara-bangsa. Ruang-ruang reservasi tersebut, setidaknya dapat dilihat dalam lima keadaan.

1. Kuatnya konsepsi keadilan proporsional sebagai pisau bermata dua, yakni isu hubungan mayoritas-minoritas dan paradoks HAM, bagi sebagian informan. Keadilan proporsional adalah pemahaman keadilan yang didasarkan pada proporsi jumlah untuk menentukan hak dan kewajiban warga negara. Keadilan proporsional seperti pisau bermata dua terhadap konsepsi kewargaan dalam negara-bangsa. Di satu sisi, keadilan proporsional memberikan hak yang seimbang kepada setiap kelompok masyarakat dalam demokrasi sesuai jumlah numeriknya. Padasaat yang sama, keadilan proporsional justru menghilangkan hak asasi yang melekat pada individu-individu warga negara karena entitas

kemanusiaannya, bukan dalam hubungannya kepada manusia yang lain berdasarkan jumlah.

Paradoks dalam dalam keadilan proporsional terdapat pada pemahaman hak kewajiban yang didasarkan pada asumsi mayoritas dan minoritas, sementara demokrasi dalam negara-bangsa menghargai setiap individu sebagai entitas tunggal yang memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan individu-individu yang lain, tanpa memperdulikan afiliasi numeriknya kepada mayoritas atau minoritas. Paradoks ini dapat terlihat pada pandangan sejumlah informan di Banjarmasin yang membatasi pengangkatan pemimpin non-Muslim dalama level yang bervariasi. Beberapa informan seperti bersepakat, sekalipun di tempat yang terpisah, menyatakan bahwa secara konseptual pemimpin non-Muslim tidaklah menjadi penghalang bagi seseorang untuk menjadi pemimpin di Indonesia. Hal ini karena dimungkinkan oleh konstitusi, kecuali untuk jabatan presiden. Sekalipun demikian, mereka berpandangan, di wilayah mayoritas Muslim seharusnya pemimpinnya juga Muslim, sebagaimana wilayah mayoritas non-Muslim, pemimpin non-Muslim juga lebih diutamakan.

Ruang reservasi dalam keadilan proporsional ini masih bervariasi pada sejumlah informan. Setidaknya ada tiga variasi yang muncul. *Pertama*, varian informan yang secara tegas menyatakan penduduk dengan agama mayoritas menjadi batasan untuk menentukan pemimpin harus berasal dari kelompok agama mayoritas. Maka, di kalangan mayoritas Muslim, pemimpin haruslah seorang Muslim sebagai bentuk keadilan. *Kedua*, proporsi mayoritas dan minoritas bukan untuk menentukan batasan, tetapi prioritas. Jika ada pemilihan kepala daerah dengan calon Muslim dan non-Muslim, maka calon dari kelompok mayoritas pemeluk agama harus didahulukan untuk dipilih sebagai bentuk komitmen keagamaan. *Ketiga*, proporsi dapat dikalahkan jika pemimpin yang berbeda agama dengan kelompok mayoritas dapat berbuat adil dengan

semua penduduk di wilayahnya. Akan tetapi, keadilan memerlukan empati, dan perbedaan agama membuat pemimpin tersebut akan sulit berempati dengan penduduk di wilayah yang dipimpinnya. Bagi informan pada varian ketiga ini, agama secara signifikan diyakini memengaruhi kehidupan masyarakat, maka kebijakan dan kepemimpinan harus dapat menyentuh keseluruhan kehidupan masyarakat yang dimpimpinnya. Perbedaan agama pemimpin dengan mayoritas masyarakat yang dipimpin akan menjadi kendala dalam proses kepemimpinan. Karena itu, pemimpin dari kelompok agama mayoritas sebaiknya lebih didahulukan untuk efektivitas kepemimpinan.

2. Ruang reservasi yang kedua terjadi karena adanya jarak antara pemahaman konseptual para ulama terhadap Negara-bangsa sebagai sebuah konsep payung dengan persepsi mereka terhadap praktik politik yang sedang berlangsung saat ini, baik di tingkat lokal, nasional, maupun global. Secara konseptual, hampir tidak ditemukan pernyataan yang secara eksplisit, bahkan implisit, menolak konsep Negara-bangsa Indonesia. Dengan merujuk kepada beberapa sumber klasik, sejumlah informan menyatakan keabsahan pilihan bentuk negara yang dianut Indonesia saat ini. Seorang informan menegaskan konsepsi Negara-bangsa sebagai bentuk *darul-'ahd*, atau negara hasil kesepakatan bersama. Karenanya, maka pemerintahannya pun dianggap sah secara konseptual. Dalam konteks nasional di Indonesia, penggalian data penelitian ini berlangsung di tengah maraknya pemberitaan salah satu organisasi Islamis di Indonesia yang dianggap anti terhadap konsep Negara Kesatuan Republik Indonesia, dan menolak konsep negara-bangsa dan nasionalisme secara umum, dan sebaliknya mengusung konsep kesatuan kepemimpinan Islam transnasional. Fenomena ini berujung pada pencabutan keabsahan organisasi tersebut di Indonesia karena dianggap bertentangan dengan Pancasila dan NKRI. Karena itu, semua informan terkesan mengambil jarak

dengan fenomena tersebut dengan menegaskan penerimaan mereka terhadap konsep negara-bangsa, sistem demokrasi, dan bahkan Pancasila, beserta konsep turunannya.

Pada saat yang sama, penerimaan konsep Indonesia sebagai negara-bangsa, bagi sejumlah informan, justru disertai penolakan terhadap beberapa praksis dari konsep turunannya, seperti konsep *ulil amri*. Berbeda dengan penerimaan konsep negara-bangsa yang mereka hubungkan dengan penjelasan konseptual dalam fikih siyasah dengan *darul 'ahd*, pertanyaan tentang *ulil amri* justru mereka hubungkan dengan praktik politik yang sedang berlangsung sehingga muncul pernyataan berikut misalnya, "pemerintah hasil pemilu di Indonesia ini bisa disebut sebagai *ulil amri*, tetapi syarat *ulil amri* itu banyak, pemerintah yang ada saat ini itu belum bisa disebut *ulil amri*". Di satu sisi, mereka menerima pemerintahan hasil proses demokrasi langsung berupa pemilu sebagai *ulil amri*, tetapi penerimaan konseptual tersebut tersamar dengan penolakan terhadap pemerintahan yang ada, yang sebenarnya merupakan persepsi terhadap praktik politik yang sedang berlangsung.

Ada dua hal mendasar yang saling berhubungan yang tampak pada bentuk reservasi ini. *Pertama,* afiliasi kelompok dan momen politik ketika wawancara berlangsung. Afiliasi kelompok ditandai oleh organisasi asal informan, ketika artikel ini dituangkan, secara implisit tidak berada pada kelompok pemerintah yang berkuasa. Afiliasi kelompok ini juga dikuatkan dari rujukan informan pada saat wawancara berlangsung ke group media sosial yang merupakan group resmi dari sebuah organisasi, untuk menunjukkan kurang terpenuhinya syarat sebagai *ulil amri* dari pemerintah yang berkuasa saat ini. Tanpa mempertimbangkan akurasi informasi yang dirujuk dalam group media sosial tersebut, hal ini cukup unutk menunjukkan bahwa sikap terhadap konsep turunan dari konsep negara-bangsa tesebut merupakan persepsi individual yang dibentuk

oleh afiliasi organisasinya yang difasilitasi oleh group media sosial. Sikap umum organisasi dan kelompok afiliasi tersebut secara sederhana dapat dihubungkan dengan momen politik yang sedang berlangsung pada saat artikel ini dituliskan, mejelang pemilu, terutama pilpres 2019. Informan yang sama memberikan contoh yang konkrit tentang tidak terpenuhinya syarat *ulil amri* pemerintah saat ini dengan kasus penetapan awal Ramadan dan hari raya Islam dari Pemerintah. Karena pemerintah tidak memenuhi syarat sebagai *ulil amri,* maka tidak ada kewajiban Muslim di Indonesia untuk menaati keputusan pemerintah dan dan karena itu mengambil sikap yang berbeda.

Jarak antara penerimaan konseptual dan persepsi terhadap praktik politik yang ada memengaruhi penerimaan terhadap negara-bangsa secara dinamis. Di satu sisi, perubahan praktik politik juga dapat memengaruhi penerimaan terhadap konsep turunan negara-bangsa tadi sesuai dengan tingkat kepentingan masing-masing yang berbeda. Di sisi yang lain, hal ini juga menjelaskan bahwa hubungan antara pemahaman dan penerimaan tokoh-tokoh agama, dalam hal ini Islam, terhadap konsep negara, tidak sepenuhnya problem konseptual, tetapi juga dikonstruk oleh isu dan kepentingan politik yang berlangsung di sekitarnya. Berbeda dengan ruang reservasi pertama yang berbasis pada keadilan proporsional, ruang reservasi kedua sangat mungkin berubah sesuai dengan perubahan afiliasi dan posisi politik seseorang secara praktis. Sementara itu, pada keadilan proporsional perubahan tidak bisa terjadi dengan cepat, karena berhubungan dengan isu identitas.

3. Berbeda dengan pola reservasi kedua yang menunjukkan pemahaman konseptual yang mendalam, tetapi tidak serta merta berhubungan dengan persepsi mereka terhadap praktik politik yang ada, beberapa informan memang tidak menunjukkan pemahaman yang mendalam terhadap konsep negara-bangsa dalam diskursus keislaman. Sejumlah informan secara tegas menyatakan *disclaimer*

di awal wawancara bahwa dia bukanlah orang ahli dalam tema yang diperbincangkan, politik Islam. Keterbatasan pengetahuan ini sebenarnya dapat dihubungkan dengan uraian sebelumnya tentang *trend* isu dalam pengajaran Islam, baik di pesantren maupun majelis taklim di Banjarmasin, yang memang tidak banyak menyentuh isu fikih siyasah dalam Islam, kecuali ketika ada pertanyaan dari para audiens dalam pengajian. Hal ini juga dikonfirmasi oleh sedikitnya karya-karya ulama lokal, untuk mengatakan nyaris tidak ada, yang membicarakan isu tentang siyasah atau politik dalam Islam. Secara historis, sekalipun karya ulama besar tanah Banjar adalah karya fikih, seperti Kitab Sabilal Muhtadin, tetapi tema tentang fikih politik juga bukan tema utama yang diperbincangkan.

Selain alasan absennya diskursus fikih siyasah di kalangan ulama Banjar secara umum, sebagain ulama atau tokoh agama yang menjadi informan dalam penelitian ini juga tidak berlatar belakang pendidikan Islam. Seorang informan yang memimpin sebuah organasasi berskala nasional di tingkat lokal, misalnya, telah aktif di organisasi tersebut sejak usia sekolah menengah. Sementara itu, pendidikan formalnya, hingga jenjang doktoral tidak ada satu pun ditempuh di institusi pendidikan agama Islam. Bagi dia, pengetahuan tentang agama diperoleh sepenuhnya dari aktivitas organisasi dan pengajian-pengajian yang diikutinya. Kasus ini terjadi pada beberapa orang informan dengan afiliasi organisasi yang beragam.

Dua keadaan di atas menjadi alasan keterbatasan pengetahuan beberapa informan atau tokoh agama lokal di Banjarmasin terhadap terma-terma kunci dalam konsep turunan negara-bangsa seperti konsep *ahlu 'l-ḥalli wa 'l-ʿaqdi*, *ulil amri*, *dzimmī*, dan *al-walāʾ wa 'l-barāʾ*. Dalam konteks sistem ketatanegaraan, seorang informan dengan sederhana menyatakan bahwa sistem *ahlu 'l-ḥalli wa 'l-ʿaqdi* tidak dapat diterapkan di Indonesia hanya dengan merujuk pada pernyataan umum bahwa *ahlu 'l-ḥalli wa*

'l-ʿaqdi adalah kumpulan para ulama dalam pengertian ahli agama. Tidak ada elaborasi mendalam tentang konsep tersebut, kecuali pernyataan bahwa "itu kan lembaganya ulama". Akan tetapi dengan pernyataan tersebut, informan yang bersangkutan tidak pula secara tegas menyatakan menolak atau menerima sistem demokrasi yang dianut sehingga cenderung pasif terhadap sistem yang berlaku saat ini. Atas dasar itu, penerimaan konsep negara-bangsa sepenuhnya disebabkan alasan menerima kesepakatan para pendiri bangsa, tetapi lembaga-lembaga di dalamnya tidak bisa disematkan konsep-konsep Islami.

Dalam konteks *ulil amri*, seorang informan dengan tegas menyatakan bahwa pemerintahan di Indonesia bukanlah *ulil amri* semata-mata karena Indonesia bukan Negara Islam. Sekalipun demikian, pemerintahan ini tetap dianggap sah karena Indonesia memang tidak berdasar kepada Islam. Logika yang dibangun tidak berdasarkan penjelasan konseptual tentang terma *ulil amri* sebagai terma politik dalam Islam, tetapi semata-mata menggunakan pemahaman umum *ulil amri* sebagai terma Islam yang hanya berlaku bagi negara Islam dan tidak pas dikenakan kepada praktik politik dan pemerintahan di Indonesia saat ini, tanpa menolak sistem pemerintahan yang ada.

Contoh lain yang juga menunjukkan absennya pemahaman terhadap terma fikih adalah konsep *al-walāʾ wa 'l-barā* yang dipahami sebagai wali dan kebaikan. Pemahaman ini tentu saja menunjukkan secara sederhana absennya pengetahuan informan terhadap beberapa konsep dasar dalam fikih siyasah/hukum tata negara Islam. Berbeda dengan padangan politik kalangan Islamis, yang menjadikan konsep *al-walāʾ wa 'l-barā* sebagai dasar legitimasi segmentasi warga negara berbasis agama antara Muslim dan Kafir (non-Muslim). Dengan pandangan ini, salah seorang informan justru menerima konsep *al-walāʾ wa 'l-barā* untuk menunjukkannya sebagai tujuan bernegara. Kesederhaan jawaban dan absennya pemahaman tersebut semakin

menegaskan rendahnya tingkat urgensi pemahaman konsep-konsep dasar ketatanegaraan dalam Islam bagi sebagian ulama.

Dalam konteks di atas, sikap dan pengetahuan sebagian ulama sepenuhnya berdasarkan pada persepsi mereka terhadap praktik politik yang ada dengan menggunakan *common sense*, dengan keterbatasan pemahaman terhadap terma-terma fikih yang berhubungan dengan politik sebagai turunan dari konsep negara-bangsa. Sebagaimana ruang reservasi kedua, pola reservasi yang ketiga ini juga sangat besar kemungkinan untuk berubah sesuai perubahan kepentingan dan situasi komunitas yang bersangkutan, karena diskursus konseptual tentang negara-bangsa dan konsep turunan dalam Islam hampir sepenuhnya absen.

4. Ruang reservasi yang keempat terbentuk karena adanya jarak antara referensi konseptual dan referensi literatur keislaman kontemporer, termasuk media digital. (misalnya HAM dan konspirasi non-Muslim terhadap umat Islam, dan pemimpin perempuan). Pada ruang reservasi yang kedua, telah terungkap bahwa pemahaman konseptual terhadap negara-bangsa menurut beberapa informan kadang berjarak dengan persepsi mereka terhadap praktik politik yang ada. Persepsi terhadap politik praktis tesebut dibentuk antara lain oleh referensi literatur keislaman. Seorang informan dengan fasih menjelaskan konsep kenegaraan dalam Islam dengan merujuk kepada literatur keislaman klasik. Bahkan, di ruang tamu tempat berlangsung wawancara seorang informan, tersusun dengan rapi sejumlah besar kitab-kitab primer studi Islam terutama dalam kajian hadis dan fikih dalam sebuah almari besar empat rak yang lebarnya sekitar dua meter. Ketika pertanyaan wawancara diarahkan pada kontekstualisasi konsep-konsep kenegaraan Islam tersebut dengan isu-isu kontemporer, semisal isu HAM dan pemimpin non-Muslim, informan tersebut tidak lagi merujuk ke kitab-kitab primer tersebut, tetapi ke barisan kecil buku-buku terjemahan dalam bahasa Indonesiayang

tersusun sebaris persis di belakang kursi tempat duduk informan yang bersangkutan. Buku-buku tersebut sebagian besar adalah buku-buku karangan tokoh Islamis dari Timur Tengah, seperti Al-Albani, Al-Nabhani, dan A'id Al-Qarni. Tanpa spesifik merujuk kepada buku tertentu, informan tersebut hanya merujuk bahwa isu semisal HAM adalah isu bentukan Barat untuk menguasai umat Islam. Bagi dia, Islam sendiri telah memiliki konsep HAM sendiri tanpa perlu belajar dengan Barat.

Literatur kelompok kedua di atas ditempatkan sebagai bacaan harian yang dapat dirujuk langsung. Struktur penempatan kedua jenis literatur ini juga memungkinkan akses terhadap literatur kedua lebih mudah. Ketika ditanyakan dari mana literatur-literatur kelompok kedua ini berasal, informan menyebut rekomendasi sejumlah teman dan pencarian personal di toko-toko buku. Rekomendasi buku sering kali juga datang dari grup-grup media sosial, seperti grup WhatsApp yang dia kuti. Kepentingannya adalah memperbaharui informasi berdasarkan literatur terkini.

5. Ruang reservasi terakhir adalah posisi teologis kalangan Islamis terhadap konsep kepemimpinan dalam Islam. Secara khusus, fenomena ini terjadi pada dua kasus dari individu dengan afiliasi kelompok yang berbeda. Kasus pertama terjadi posisi seorang ulama Salafi dalam hal memilih pemimpin non-Muslim dan ketaatan kepada *ulil amri*. Dalam isu ketaatan kepada *ulil amri*, informan secara tegas menyatakan kewajiban ketaatan mutlak sebagaimana perintah hadis. Ulama yang bersangkutan mendasarkan pendapatnya kepada hadis yang memerintahkan ketaatan sepenuhnya kepada pemimpin sekalipun dia seorang hamba Ethiopia. Hamba Ethiopia ini dimaknai lebih luas sampai mencakup non-Muslim, ketika dia menjadi pemimpin maka dikenai hukum untuk ditaati sebagai *ulil amri*. Pada saat yang sama, mereka membatasi kebolehan

mengangkat pemimpin non-Muslim, hanya ketika tidak ada pilihan lain yang beragama Islam. Seorang Muslim wajib memilih pemimpin Muslim sekalipun dengan kualifikasi yang lebih rendah daripada calon pemimpin non-Muslim.

Kasus lain adalah kempimpinan perempuan dalam pandangan seorang ustazah kelompok Tarbiyah. Dia menyatakan penerimaan penuh terhadap konsep negara-bangsa sebagai kesepakatan bersama, dan kesamaan hak semua warga bangsa untuk diangkat sebagai pemimpin, termasuk perempuan. Sekalipun demikian, dia tidak dapat menerima kepemimpinan perempuan karena "ancaman" hadis tentang kehancuran ketika suatu bangsa dipimpin oleh perempuan. "bukan tidak boleh, tapi saya takut jika itu akan menjadi jalan kehancuran bagi bangsa, karena itu kata hadis" tegasnya.

Dalam ruang-ruang reservasi di atas tampak bahwa penerimaan terhadap konsep negara-bangsa itu adalah perkara yang hampir selesai di semua segmen ulama yang diteliti. Akan tetapi, reservasi sebagian besar terjadi pada konsep turunannya, terutama yang berhubungan dengan kewargaan dan HAM ketika dihadapkan dengan pemeluk agama lain. Hal ini berimbas pada sikap intoleran atau setidaknya *lazy tolerance* dengan cara bersikap pasif terutama terhadap hak kewargaan non-Muslim. Sekalipun demikian, keberadaan reservasi dalam penerimaan konsep negara-bangsa di kalangan sejumlah ulama di Banjarmasin tidak serta merta disertai posisi ideologis yang menolak negara-bangsa (*rejectionist*) sebagaimana yang tergambar dalam survei. Sebaliknya, dari sejumlah wawancara ditemukan varian reservasi yang lebih bersifat temporer dan kontekstual berdasarkan fenomena social, ekonomi, dan politik pada saat wawancara berlangsung. Dengan demikian, posisi tersebut sebenarnya sangat besar kemungkinannya untuk berubah secara dinamis sesuai dengan diskursus social, ekonomi, dan politik yang sedang berkembang.

Karena itulah, ruang-ruang reservasi yang ada di kalangan ulama di Banjarmasin, juga mendorong lahirnya ruang-ruang resiliensi. Ruang reservasi yang lebih besar terjadi pada kelompok yang mempunyai tradisi dan identitas yang "segmented", sementara resiliensi berkembang disertai pemeliharaan terhadap sejumlah tradisi yang ditransmisi dan ditransformasikan dari generasi ke generasi di kalangan Muslim Banjar

Agenda Aksi dan Ruang Resiliensi

Di tengah kuatnya ruang reservasi pada sebagian ulama di Banjarmasin yang diteliti, ulama dan pemuka agama Islam secara umum masih memainkan peran sentral di masyarakat Banjar. Dalam konteks masyarakat Banjar yang selalu diidentifikasi secara positif dengan Islam, peran pemimpin Islam selalu ditempatkan dalam posisi yang signifikan (Lihat Mujiburrahman, 2018; Rahmadi, 2012). Sejarah Banjar sejak dari pertama berdiri dalam bentuk kesultanan hingga saat ini selalu mencatat kehadiran ulama-ulama sebagai figur sentral, sebagiannya bahkan menjadi bagian dari kekuasaan, seperti Mufti atau penasihat keagamaan Sultan. Kehadiran para ulama tersebut juga memengaruhi secara signfikan arah sejarah, social, dan politik masyarakat Banjar, hingga saat ini (Helius Syamsudin; Rahmadi 2012; Syahriansyah 2016). Sentralitas peran para ulama di Banjarmasin saat ini bervariasi mulai dari keterlibatan pada ormas Islam *mainstream*, seperti NU, Muhammadiyah, dan MUI, pengasuh pengajian rutin terbuka atau mejalis taklim hingga terinstitusi dalam bentuk pesantren. Jangkauan para ulama dalam peran-peran tersebut terhadap masyarakat bervariasi dari ribuan orang yang secara rutin berkumpul belajar Islam kepada seorang ulama besar, seperti pengajian Tuan Guru Muhamad Zaini Abdul Ghani atau Guru Sekumpul di Martapura, semasa hidup beliau atau Tuan Guru Zuhdiannor di Kota Banjarmasin saat ini. Ada pula ulama yang mengasuh pengajian dengan jumlah jemaah puluhan hingga ratusan, tetapi berlangsung di banyak tempat. Salah seorang

informan dalam tulisan ini, misalnya, mengasuh sampai 45 pengajian atau majelis taklim rutin dalam sebulan, baik yang mingguan, dua mingguan, atau bulanan.

Pada saat penelitian ini berlangsung, ruang publik utama para ulama di Banjarmasin didominasi oleh majelis taklim atau pengajian-pengajian, baik yang berlangsung di masjid, langgar, musala, rumah, atau tempat khusus yang difungsikan sebagai majelis taklim secara berkala, seperti di pasar atau pertokoan. Sebagian ulama juga menggunakan media televisi dan radio, serta media sosial untuk menjangkau jemaahnya. Tentu ada perbedaan antara ruang-ruang publik pertama seperti pengajian dengan interaksi langsung, bila dibandingkan dengan ruang publik virtual seperti di media sosial atau televisi dan radio. Pada yang pertama, terjadi pertemuan langsung antara seorang ulama dengan audiensnya secara langsung dan berkala. Pada saat itu dapat terjadi proses konfirmasi dan rekonfirmasi berbagai isu dalam bentuk pertanyaan dari audiens dan jawaban dari ustaz atau ustazah. Sekalipun tidak selalu terjadi pertemuan langsung, tetapi, pada yang kedua, jejak digital yang ditinggalkan memungkinkan repitisi "pertemuan" virtual dengan memutar ulang atau bahkan menyebarkannya di kesempatan lain. Hal ini memungkinkan cara kedua mencapai audiens yang lebih banyak secara relatif, tetapi dengan keterbatasan konfirmasi dan rekonfimarsi isu-isu yang muncul. Perbedaan ini sedikit banyak memengaruhi pemahaman dan penerimaan ulama dan masyarakat terhadap konsep negara-bangsa di Banjarmasin.

Jika konsep negara-bangsa dipahami sebagai konsep politik, di ruang-ruang tersebut, tidak banyak—untuk tidak mengatakan tidak ada—pembahasan mengenai politik Islam atau fikih siyasah. Sebagaimana tergambar dari karya-karya ulama Banjar yang didominasi oleh karya-karya di bidang Aqidah dan Tasawuf (Rahmadi 2007, 2012; Makkie 2011; Syaifudin 2013), maka diskursus fikih siyasah atau politik dalam Islam juga tidak banyak disentuh. Bahkan dalam karya monumental Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Kitab Sabilal Muhtadin*, yang merupakan kitab fikih, diskursus fikih siyasah

tidak banyak diulas. Setali tiga uang dengan diskursus keislaman yang dominan dalam karya-karya para ulama di Banjar, tema-tema payung yang dibahas dalam pengajian-pengajian tersebut juga masih berkisar pada masalah akidah, tasawuf, dan amaliyah harian. Tidak seorang pun informan yang dimintai penjelasannya menjadikan tema yang bersentuhan dengan fikih siyasah sebagai tema pengajiannya. Tema-tema tersebut mungkin muncul secara sporadik dalam proses tanya jawab yang mengiringi pengajian yang berlangsung, terutama pada pertemuan langsung ustaz/ustazah dengan audiensnya dalam sebuah majelis taklim atau pengajian. Pertanyaan yang muncul dari jemaah sering kali berdasarkan kejadian atau peristiwa tertentu di masyarakat yang mereka saksikan dan alami langsung, atau dipantik oleh media informasi virtual, seperti televisi, radio, dan media sosial.

Dalam keadaan di atas, isu politik, temasuk konsep negara-bangsa dengan dimensi-dimensinya seringkali menjadi *blind spot* sentralitas peran ulama di Banjarmasin. Isu ini lebih banyak dielaborasi dalam media-media baru, terutama media digital, seperti media sosial. Pembahasan isu politik, termasuk negara-bangsa dan turunannya di ruang baru ini, sedikit banyak, mempengaruhi pemahaman dan penerimaan massa terhadap negara-bangsa baik positif maupun negatif. Massa yang dimaksud di sini mencakup para ulama yang menjadi subyek penelitian ini dan para audiensnya. Sebagian kelompok yang mengisi ruang kosong ini berafiliasi ke dalam kelompok pemikiran islamist yang berpadangan negatif terhadap konsep negara-bangsa serta dimensi-dimensi turunannya. Hal inilah yang mempengaruhi konstruksi ruang-ruang reservasi di atas.

Dalam konteks di atas, penerimaan dan reservasi negara-bangsa dan dimensi turunannya di Banjarmasin dapat dilihat dalam saling keterkaitan antara tiga hal sekaligus: sentralitas ulama, *blind spot* diskursus fikih siyasah pada ruang publik ulama, dan kehadiran media baru. Pertanyaan penting yang harus diajukan adalah, mengapa kuatnya reservasi terhadap negara-bangsa di Banjarmasin tidak berujung pada penolakan

yang lebih kuat? Ada dua tesis yang dapat diajukan berdasarkan temuan lapangan penelitian ini. *Pertama*, ingatan sejarah Banjar yang menjadi bagian integral Negara Kesatuan Republik Indonesia dan *kedua*, menguatnya literasi media di kalangan sebagian ulama sehingga mendorong menguatnya resiliensi terhadap penolakan konsep negara-bangsa atau kosnep turunannya.

Pada tesis yang pertama, seorang informan adalah pimpinan sebuah ormas Islam besar di Kota Banjarmasin yang sekaligus juga politisi partai Islam tertua di Indonesia. Secara personal, ia juga bersimpati kepada tokoh Muslim nasional yang memimpin organisasi massa Islam yang sering ditampilkan media sebagai kelompok keras. Dengan kebersilangan identitas tersebut, sang informan menuturkan ikatan emosionalnya baik personal maupun komunal sebagai orang Banjar terhadap NKRI dengan cerita langgar Hinduan di sisi sungai Martapura di tengah kota Banjarmasin yang menjadi tempat pidato KH Hasyim Asy'ari menyampaikan hasil Bahtsul Masa'il Muktamar NU di Banjarmasin pada tahun 1936 yang menyatakan bahwa Indonesia adalah *Darussalam*. Pernyataan ini yang kemudian menjadi dasar dari sikap politik warga NU selanjutnya untuk menerima, membela, dan mempertahankan NKRI, termasuk di Banjarmasin. Ingatan sejarah ini menjadi faktor pembentuk resiliensi terhadap ide-ide yang menolak Negara-bangsa.

Dalam kasus ini, memori atau ingatan sejarah lokal dapat dibedakan dengan ingatan sejarah global. Pada yang pertama, di kalangan sebagian ulama di Banjarmasin, ingatan sejarah lokal justru mengikat secara emosional orang yang bersangkutan dengan realitas politik yang ada. Walhasil, ingatan ini dapat menjadi faktor pembentuk resiliensi terhadap pandangan-pandangan yang bertentangan dengan realitas dan idealitas yang ditinggalkan oleh ingatan sejarah tersebut. Dengan mengikat ingatan itu kepada keputusan ulama pada masa lalu yang secara spesifik merujuk kepada realitas politik saat itu, yakni perjuangan kemerdekaan Indonesia, ulama yang bersangkutan berhasil membangun legitimasi tidak hanya politik bahkan

juga religius penerimaan terhadap konsep negara-bangsa yang dianut Indonesia. Hal ini dapat dengan mudah terbangun karena ketersambungan ingatan secara berjenjang dari satu generasi ke generasi yang diikat oleh beragam ritual yang menyertainya (Leger 2000). Dalam konteks ini ikatan organisasi dan afiliasi politik informan yang bersangkutan dan aktivitas-aktivitas oraganisasi dan politik yang menyertainya menjadi ritual yang mengikat ingatan tersebut secara terus menerus.

Berbeda keadaannya jika dibandingkan dengan lompatan ingatan sekelompok Muslim yang lain di Indonesia yang menolak konsep negara-bangsa. Merujuk kepada hasil penelitian Noorhaidi Hasan dkk. tentang literatur keislaman generasi melineal (Hasan 2018), penentang konsep Negara-bangsa di Indonesia melompatkan ingatan mereka ke luar ruang dan waktu lokal. Ingatan sejarah mereka dibangun berdasarkan kisah kejayaan Turki Usmani sebagai kekhalifahan Islam yang selama berabad-abad menguasai dunia, khususnya daerah Timur Tengah dan Eropa. Tidak ada jejaring ingatan berjenjang yang dibangun berdasarkan pengalaman sejarah lokal dan aktual. Karena itu, ingatan mereka tentang masa lalu mendorong sikap puritan terhadap realitas sejarah yang mereka hadapi saat ini. Sikap puritan ini tidak selalu dalam pengertian rujukan kepada generasi awal Islam secara kaku, tetapi purifikasi kenyataan sejarah berdasarkan idealitas masa lalu yang diyakini. Pola yang sama dapat dibandingkan dengan eksistensi kelompok-kelompok muslim lainnya dalam Islam dalam merujuk ke masa lalu (Afsarudin 2007; bandingkan dengan Zaman 2002).

Pentingnya kapitalisasi ingatan sejarah tentang masa lalu sebagai faktor pembentuk resiliensi juga dipahami secara baik oleh sebagian ulama di Banjarmasin. Atas dasar itu, maka lahirlah gerakan resiliensi kedua yang terstruktur, yakni gerakan literasi media. Ada dua pola gerakan ini. *Pertama,* menggunakan media televisi dan siaran radio lokal, dan *kedua* menggunakan media sosial. Gerakan yang pertama terstuktur dengan kerja sama lembaga penyiaran lokal atau nasional, baik

televisi maupun radio, dengan lembaga pendidikan tinggi Islam negeri di Banjarmasin. Misalnya, secara berkala, setiap minggu ada dosen yang ditugaskan untuk mengisi acara "Majelis Sore" di sebuah TV Lokal. Acara tersebut ditayangkan secara *live* dengan tema beragam, mulai dari isu-isu remaja, bagaimana menyikapi medsos, pendidikan keluarga, dan lainnya. Salah seorang ustazah yang secara rutin mangasuh acara "Majelis Sore" dengan tema konsultasi keluarga menjadi informan dalam penelitian ini. Ustazah yang juga merupakan aktivis sayap perempuan Ormas Islam terbesar di Indonesia untuk wilayah di Kalimantan Selatan ini menyatakan kesadaran penuh akan perang media, dan menyelipkan pesan-pesan kebangsaan, toleransi, dan penghargaan terhadap kewargaan lewat acara tersebut, sekalipun tema utamanya adalah konsultasi keluarga. Secara terencana ustazah ini juga membina sejumlah kader daiyah di rumah dengan pendekatan Islam yang ramah dan terbuka. Bersama dengan mahasiswanya di kampus, dia juga aktif memproduksi film-film pendek yang menyelipkan pesan-pesan toleransi dan pedamaian. Konten-konten positif ini diunggah di media sosial seperti YouTube. Seorang responden penelitian ini dengan visi moderat juga aktif mempromosikan gerakan "Ayo Mengaji" di media sosial. Gerakan ini bahkan mendapatkan jam tayang khusus di lembaga penyiaran televisi daerah di Banjarmasin. Gerakan ini memang tidak secara spesifik menyentuh isu kebangsaan, tetapi gerakan ini secara sengaja dikampanyekan untuk mengisi konten positif di media sosial dan televisi, sebagai konternarasi dari konten-konten negatif yang juga bertebaran di media sosial.

Di luar gerakan literasi media yang terstruktur, media sosial seperti youtube dan facebook juga menjadi alat ekspresi kuatnya pengaruh ulama lokal di Banjarmasin. Kekuatan ini dapat dikapitalisi sebagai sumber konten positif media untuk membangun resiliensi penolakan terhadap negara-bangsa. Misalnya, dengan mengetik kata kunci "Guru Zuhdi" (nama panggilan Tuan Guru K.H. Zuhdiannor), ulama lokal kharismatik di Banjarmasin, kita akan menemukan ratusan postingan

ceramah, baik berupa potongan atau ceramah lengkap. Pengajian guru Zuhdi tidak banyak menyentuh isu-isu politik, bahkan terkesan menghindarinya. Secara umum, pengajian Guru Zuhdi menggunakan pendekatan sufisme populer. Pengajian-pengajian tersebut, lebih banyak mengelaborasi perkara-perkara akhlak dan budi pekerti dengan menggunakan terminologi lokal dan kasus-kasus keseharian. Jika terselip tema tentang hukum atau fikih, juga akan dilihat dalam kacamata yang sama, tidak semata-mata perkara hukum. Guru Zuhdi masih menjadi magnet utama pengajian di Banjarmasin saat ini, baik langsung di lokasi pengajian maupun di media sosial. Ceramah-ceramah beliau selalu dihadiri ribuan audiens. Sementara itu, di YouTube, ceramahnya rata-rata telah ditonton oleh puluhan ribu orang, yang jangkauannya telah melampui kota Banjarmasin. Pengajian rutinnya juga tidak hanya diminati orang tua, tetapi juga berhasil menarik minat anak muda. Di kota Banjarmasin, fenomena Guru Zuhdi merupakan salah satu faktor konstruksi utama resiliensi dari ide-ide antinegara-bangsa dan persebarannya. Sementara itu, beberapa informan lain secara tegas juga menyatakan pentingnya isu kebangsaan dalam pengajian-pengajian mereka, sekalipun disampaikan secara sporadik sesuai keadaan atau pertanyaan ketika pengajian berlangsung.

Kesimpulan

Identifikasi positif Banjar dan Islam menempatkan ulama selalu dalam posisi sentral konstruksi sosial, budaya, agama, dan bahkan politik di Banjarmasin, termasuk dalam penerimaan ataupun penolakan terhadap konsep negara-bangsa. Konstruksi tersebut tidak sepenuhnya bertumpu pada idealitas pengetahuan para ulama yang menjadi subyek penelitian ini. Hal ini karena pengetahuan para ulama sendiri juga dikonstruksi oleh beragam hal di luar diri mereka. Proses konstruksi inilah yang melahirkan heterodoxi penerimaan terhadap negara-bangsa di kalangan ulama di Banjarmasin berupa ruang-ruang reservasi. Selain literatur keislaman dan pendidikan Islam tradisional yang

bervarisi di masing-masing individu ulama yang diteliti, afiliasi kelompok serta akses terhadap media baru juga memengaruhi dinamika penerimaan mereka terhadap konsep negara-bangsa yang tergambar pada pandangan mereka terhadap dimensi-dimensi turunan negara-bangsa secara relatif. Dinamika ini juga diperkuat dengan momen musim politik ketika penelitian ini dilakukan, di mana konsepsi pengetahuan sering kali tersamar dengan persepsi terhadap praktik politik yang pernah ataupun sedang berlangsung.

Dengan demikian, relatif tingginya posisi negatif terhadap dimensi toleransi dan prokewargaan di kalangan ulama di Banjarmasin tidak serta merta dapat dipahami sebagai penolakan ideologis terhadap negara-bangsa. Posisi tersebut hanya menandai ruang-ruang reservasi dalam penerimaan negara-bangsa yang—pada saat bersamaan—ditandai dengan tingginya prosentase positif para informan terhadap dimensi antikekerasan dan prosistem. Heterodoxi dari ruang reservasi ini tidak secara tegas menafikan orthodoxi penerimaan terhadap negara-bangsa yang—sebaliknya—mendorong lahirnya ruang-ruang resiliensi, baik berupa pengetahuan maupun aksi yang menciptakan narasi tandingan.

Pada akhirnya, identitas keislaman yang melekat pada etnisitas Banjar akan selalu menempatkan ulama pada posisi sentral untuk terus berkontestasi dalam isu negara-bangsa. Resiliensi akan menguat ketika ia terkonsolidasi dalam aliansi para pemilik pandangan dan sikap yang sama. Keberadaan ulama-ulama kharismatik yang tidak bersentuhan langsung dengan diskursus politik dan topik negara-bangsa, juga dapat dikapitalisasi untuk penguatan diskursus kebangsaan yang positif, bukan dalam pengertian politik praktis. Sebaliknya, reservasi juga dapat menguat jika faktor-faktor konstruktifnya yang beragam tidak berhasil direspon secara positif.

Daftar Pustaka

Afsarudin, Asma. 2007. *The First Muslim: History and Memory.* London: Oneworld Publication.

Dahlan, Bayani ed. 2009. *Ulama Banjar dan Karya-karyanya.* Banjarmasin: Antasari Press.

Dahlan, Bayani, Aulia Azizah, dan Amrullah. 2008. "Ulama Banjar dan Karya-karyanya di Bidang Tasawuf". Laporan Penelitian IAIN Antasari Banjarmasin.

Dahlan, Bayani, Rabiatul Aslamiah, dan Nahed Nuwairah. 2007. *H.M. Asywadie Syukur: Ulama kampus dan Ulama Pembangunan.* Banjarmasin: Antasari Press.

Daud, Alfani. 1997. *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar.* Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Dijk, Cornelis. 1983. *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan.* Jakarta: Grafiti Pers.

Hanafi, Mahsunah, Amelia Rahmaniyah, dan Abdul Gafur. 2015. "Persepsi Ulama di Banjarmasin terhadap Asuransi". Laporan Penelitian IAIN Antasari Banjarmasin.

Hasan, Noorhadi (ed). 2018. *Literatur Keislaman Generasi Milenial.* Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.

Hawkins, Mary. 2000. "Becoming Banjar". *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 1 (1): 24-36.

Ideham, Suriansyah dkk. 2005. *Urang Banjar dan Kebudayaannya.* Yogyakarta: Ombak.

Leger, Daniele Harveieu. 2000. *Religion as a Chain of Memory.* New Brunswick NJ: Rutgers University Press.

Makkie, H.A. 2010, 2011. *Ulama Kalimantan Selatan dari Masa ke Masa.* Banjarmasin: MUI Provinsi Kalimantan Selatan.

Mujiburrahman, Alfisyah, dan Ahmad Syadzali. 2011. *Badingsanakan Dayak-Banjar:Identitas Agama dan Ekonomi Etnisitas di Kalimantan Selatan.* Yogyakarta:

Prodi Agama dan LIntas Budaya, Pascasarjana, UGM.

Mujiburrahman. 2011. "Kata Pengantar: Selayang Pandang Ulama Banjar dari Masa ke Masa", dalam *Ulama Kalimantan Selatan dari Masa ke Masa*. Banjarmasin: MUI Provinsi Kalimantan Selatan.

————. 2018. "Ulama Banjar dari Masa ke Masa: Geneologi Intelektual dan Dinamika Sosial Kaum Muslim Kalimantan" dalam *Ulama Kalimantan Selatan dari Masa ke Masa*. edisi Revisi. Banjarmasin: Antasari Press.

Nuwairah, Nahed. 2007. "Hak dan Kewajiban Warga Negara Menurut Asywadie Syukur". Banjarmasin: Pascsarjana IAIN Antasari Banjarmasin, Tesis.

Radam, Noeried Haloei. 2001. *Religi Orang Bukit. Yogyakarta*: Yayasan Semesta dan yayasan Adikarya.

Rafiq, Ahmad. 2014. "The Reception of the Quran in Indonesia: The Place of the Quran in a Non-Arabic Speaking Community in Indonesia". Philadephia: Temple University, disertasi.

Rahmadi dkk. 2007. *Manakib Karya Ulama Banjar (Penelusuran Pemikiran Sosio-Mistis)*. Banjarmasin: Antasari Press.

Rahmadi dan Husaini Abbas. 2012. *Islam Banjar: geneologi dan Referensi Intektual dalam Lintasan Sejarah*. Banjarmasin: Antasari Press.

Sagir, Ahmad, Abdul Hakim dan Ahmad. 2011. "Teologi Bisnis Ulama Banjar". Laporan Penelitian IAIN Antasari Banjarmasin.

Saifuddin. 2013. *Ulama Perempuan, Ideologi Patriarki dan Penulisan Kitab Kuning: Studi Peran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dalam Penulisan Kitab Parukunan Melayu*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press.

Saifuddin, Dzikri Nirwana dan Bashori. 2014. "Persepsi Ulama Kota Banjarmasin terhadap Hak-hak Reproduksi Perempuan". Laporan Penelitian IAIN Antasari Banjarmasin.

Sjamsuddin, Helius. 2001. *Pegustian dan Tumenggung:Akar Sosial, Politik, Etnis, dan Dinasti Perlawanan di Kalimantan Selatan dan Kalimantan Tengah 1859-1906*. Jakarta: Balai Pustaka.

Syahriansyah (2016). *Sejarah Kesulanan dan Budaya Banjar*. Yogyakarta: Aswaja Pressindo.

Tsing, Anna Lowenhaupt (1993). *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in Out-of-the-Way Place*. Princeton: Princeton University Press.

Wardani dkk. 2018. *Ulama Kalimantan Selatan dari Masa ke Masa*. edisi Revisi. Banjarmasin: Antasari Press.

Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodian of Change*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

MENAKAR AKIDAH KEBANGSAAN MUSLIM INDONESIA:

Fragmentasi, Negosiasi, dan Reservasi Pandangan Ulama Surabaya terhadap Negara-Bangsa[1]

Ibnu Burdah

Imaginasi tentang negara-bangsa di kalangan umat Islam Indonesia sesungguhnya tidak tunggal, statis, dan final, tetapi pandangan mereka terfragmentasi ke dalam varian-varian yang tidak sederhana, dalam proses pembentukan dan negosiasi yang belum selesai serta dipengaruhi oleh banyak faktor, bahkan pandangan itu, baik *acceptance* maupun *rejection*, selalu disertai dengan reservasi yang beragam. Penelitian tentang pandangan ulama Surabaya terhadap konsep negara-bangsa Indonesia ini menunjukkan adanya fragmentasi yang cukup rumit serta negosiasi dan reservasi yang sangat beragam pada bagian-bagian tertentu dari konsep negara-bangsa beserta prinsip-prinsip turunannya.

Berbeda dari tulisan-tulisan yang ada sebelumnya tentang hubungan otoritas Islam dan pemahaman kebangsaan Indonesia yang menekankan kajian pada institusi (Ichwan 2005; Scott 2012), gerakan dan kelompok (Rinaldo 2008), agensi internasional (Stambach 2011), atau struktur nasional (Nordholt 2001), maka tulisan ini berupaya menguraikan "menjadinya" pemahaman kebangsaan itu melalui agensi atau aktor individu-

---

1 Peneliti mengucapkan terimakasih secara khusus kepada Cak Chafid Wahyudi, Dr. Mahbub Ghozali, dan Gus Kamto yang telah banyak membantu dan menemani penulis melaksanakan penelitian lapangan di Surabaya.

individu pada tingkat lokal kendati individu-individu itu juga berada dalam kelompok tertentu. Individu ulama sebagaimana dinyatakan oleh Nico. J.G. Kaptein (2004), adalah salah satu bentuk otoritas keislaman di samping bentuk lain baik berupa teks, kelompok atau organisasi, maupun institusi. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa individu-individu dalam setiap kelompok itu pun menunjukkan keragaman pandangan yang cukup variatif.

Penelitian ini pada dasarnya bersifat kualitatif dengan metode wawancara. Namun, penelitian kuantitatif dengan teknik survei juga dilakukan dengan tujuan untuk memperoleh gambaran umum mengenai pandangan ulama Surabaya terhadap konsep negara-bangsa Indonesia beserta turunannya. Survei dengan metode *proportional stratified random sampling* dilakukan terhadap tiga puluh ulama Surabaya dari berbagai latar belakang yakni dari *mainstream* yang terdiri dari ulama yang berafiliasi atau berlatar belakang Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, dan Majelis Ulama Indonesia (MUI), dari kalangan Islamis, dari kalangan minoritas terutama Ahmadiyah dan Syiah, dan ulama "milenial" enterprenuer. Berdasarkan hasil penelitian inilah kemudian dilakukan wawancara terhadap 11 responden dengan mempertimbangkan keterwakilan spektrum sikap mereka terhadap negara-bangsa dan prinsip-prinsip turunannya, latar belakang kelompok keagamaan, serta kelompok umur dan jenis kelamin.

Penerimaan Disertai Negosiasi dan Reservasi

Tulisan ini hendak menunjukkan bahwa penerimaan ulama dengan berbagai latar belakang kelompok di Surabaya terhadap konsep negara-bangsa Indonesia beserta turunannya sangat kuat kendati hampir seluruhnya juga memiliki catatan (reservasi) yang beragam dan sebagian berupaya menawar dalam hal-hal tertentu. Dari 30 responden survei, 25 di antaranya dipandang memiliki sikap "acceptance" yang memadai dengan rincian 3 orang (9,68%) progresif dalam artian menerima semua prinsip negara-bangsa dan semua turunannya disertai aktifitas

memperjuangkan dan mempromosikannya, 11 orang (35,48%) dinyatakan inklusif, 9 orang (29,03%) moderat, 2 orang (6,45%) konservatif, dan hanya 2 orang yang dinyatakan "rejection" dengan rincian 1 orang eklusif dan 1 orang sebagai ekstrem, dan tak ada yang "disebut" radikal. Progresif, inklusif, moderat, dan konservatif dalam penerimaan terhadap negara-bangsa merupakan gradasi yang secara berurutan dari tingkat paling tinggi ke tingkat yang lebih rendah, sedangkan sisanya yakni empat orang dinyatakan tidak teridentifikasi. Jadi, sebagian besar sikap ulama Surabaya dapat dikategorikan inklusif atau moderat.

Angka-angka itu, sekali lagi, menunjukkan tingginya penerimaan ulama Surabaya terhadap negara-bangsa dan prinsip-prinsip turunannya kendati disertai sejumlah reservasi dan negosiasi yang beragam. Tanpa menghitung kategori ulama yang tak teridentifikasi (4 orang), maka lebih 90% ulama di Surabaya menerima konsep dasar negara-bangsa Indonesia yang meliputi penerimaan terhadap dasar negara Pancasila, UUD 1945, dan Negara Kesatuan Republik Indonesia kendati penerimaan itu sifatnya bisa *ideological acceptance* yakni menerima berdasarkan prinsip, tapi juga *realistic acceptance* penerimaan karena keadaan atau realitas. Hal itu juga menunjukkan angka yang sangat tinggi pula dalam penerimaan mereka terhadap prinsip antikekerasan yakni menolak keabsahan penggunaan sarana kekerasan dalam mencapai tujuan. Namun, angka itu dan pendalaman yang dilakukan juga menunjukkan adanya persoalan mengenai penerimaan negara-bangsa utamanya terkait wacana pengembalian tujuh kata dalam sila pertama Pancasila. Persoalan juga muncul terkait penerimaan pada prinsip toleransi dan kewarganegaraan yang menekankan pada kesetaraan dan keadilan hak dan kewajiban bagi setiap warga negara termasuk bagi kelompok-kelompok minoritas. Negosiasi dan catatan yang paling banyak diberikan para ulama Surabaya pada umumnya menyangkut dua hal itu. Toleransi terbatas (*partial tolerance*) dan penerimaan prinsip kewargaan yang setengah hati (*limited acceptance*), yang

terkadang tidak konsisten, ambigu bahkan paradok menjadi catatan penting dalam pandangan ulama Surabaya terhadap negara-bangsa kendati catatan lain juga cukup banyak.

Peneliti pada tingkat tertentu juga mengaitkan penelitian ini dengan beberapa turunan prinsip negara-bangsa yang lain yaitu prinsip demokrasi, Hak Asasi Manusia (HAM), dan legitimasi pemerintahan yang terpilih melalui proses pemilu. Dan dalam isu itu pula, beberapa catatan juga muncul termasuk adanya kepercayaan terhadap teori konspirasi. Menurut Burdah (2010), persepsi sebagian Muslim Indonesia dalam banyak hal sering kali dipengaruhi oleh pandangan konspirasi. Penerimaan ulama Surabaya terhadap konsep negara-bangsa beserta prinsip-prinsip turunannya itu bagaimana pun tinggi. Hanya dua orang saja dari 30 responden yang kemudian dikategorikan sebagai konservatif yang memiliki penerimaan yang sangat rendah, dan satu orang saja yang kemudian bisa dikategorikan ekstrem yang memiliki pandangan tidak ramah terhadap sistem negara-bangsa dan memandang sarana kekerasan bisa digunakan pada kesempatan tertentu untuk mencapai tujuan dan mereka aktif melakukan promosi terhadap gagasan-gagasannya itu. Namun, angka satu ini pun tentu tidak bisa diabaikan begitu saja sebab posisi sosial mereka sebagai ulama yang memiliki pengikut dan pengaruh di masyarakat.

Tingginya angka penerimaan itu sepertinya dapat dipahami dengan mudah menilik sejarah keislaman dan kebangsaan yang "menyatu" di Surabaya. Resolusi Jihad 22 Oktober dan Perang Surabaya 10 November merupakan monumen sejarah yang menunjukkan kuatnya sentimen nasionalisme di kalangan umat Islam khususnya di kalangan ulama dan santri. Surabaya juga merupakan salah satu simpul transportasi baik darat, laut, maupun udara bagi wilayah-wilayah sekitarnya di tanah air. Karakter kosmopolitan kota ini telah nampak sejak masa-masa jauh sebelum kemerdekaan. Ini menjadi penjelasan yang tak kalah penting mengenai kuatnya penerimaan masyarakat kota ini terhadap prinsip-prinsip yang terkandung dalam konsep *nation-state*. Namun, beberapa peristiwa terorisme atas nama

agama yang menimpa kota Surabaya beberapa waktu terakhir juga memunculkan sejumlah pertanyaan terkait kemungkinan penetrasi kelompok-kelompok radikal yang antisistem di kota provinsi yang menjadi basis "NU" tersebut. Penelitian ini selain mencoba melihat keragaman penerimaan terhadap negara-bangsa juga berupaya mencari kemungkinan adanya percikan-percikan pandangan radikal di kalangan tokoh agama.

Pandangan Ulama-Ulama NU

Berdasarkan hasil survei dan pendalaman melalui wawancara, penulis membuat kesimpulan awal yang penuh kehati-hatian bahwa ulama-ulama NU secara umum memiliki penerimaan yang sangat tinggi terhadap konsep negara-bangsa beserta prinsip-prinsip turunannya yang diiringi ketahanan terhadap ancaman "Islamisme" kendati di kalangan ulama NU dalam hal ini juga ada keragaman derajat penerimaannya dan juga mengajukan sejumlah catatan yang beragam. Oleh karena itu, subjudul di atas ditulis "ulama-ulama NU" bukan "ulama NU" dalam bentuk tunggal. Catatan yang paling menonjol adalah pada isu kewargaan dan toleransi. Adapun dalam isu penerimaan terhadap sistem atau bangunan dasar negara-bangsa dan prinsip antikekerasan, pandangan ulama-ulama NU bisa dikatakan "nyaris" tuntas. Penerimaan terhadap sistem negara-bangsa berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 hampir maksimal kendati masih ada satu tokoh ditemukan yang memberikan konfirmasi terhadap wacana pengembalian tujuh kata dalam sila pertama Pancasila. Penulis menyebut *mainstream* penerimaan ulama NU terhadap negara-bangsa sebagai "ideological acceptance". Namun, pandangan mereka terhadap kesetaraan bagi kelompok-kelompok minoritas Muslim masih menjadi salah satu persoalan. Toleransi terhadap minoritas di luar Islam kuat, tetapi hal itu pada tingkat tertentu justru tidak berlaku bagi kelompok minoritas dalam Islam terutama Syiah dan Ahmadiyah. Satu hal lain, kesetaraan terhadap perempuan juga sedikit ada catatan. Singkat kata, penerimaan ulama NU di Surabaya terhadap prinsip negara-

bangsa tidak lah tunggal, tetapi terbagi ke dalam variasi-variasi yang sebenarnya sangat beragam dan kompleks.

Berikut beberapa contoh pandangan ulama NU. Kiai MZ, misalnya, menyebut pilar-pilar negara-bangsa Indonesia terutama Pancasila, UUD 1945, dan NKRI adalah final dan sudah "syumul" yang tak boleh lagi dinegosiasikan. Pancasila menurutnya merupakan nilai-nilai yang sudah disarikan dari berbagai pandangan hidup bangsa. Namun, dengan penjelasan yang menarik, kiai sekaligus doktor ini memberikan catatan. Negosiasi dalam hal prinsip ini tidak bisa diterima, tetapi negosiasi masih dimungkinkan bahkan diperlukan dalam tataran pengejawentahan nilai-nilai Pancasila ke dalam proses pembangunan sistem politik, ekonomi, dan hukum yang sedang dan terus akan berlangsung. Aspirasi-aspirasi primordinal termasuk agama, suku, dan pandangan-pandangan lokal, baginya tetap boleh bahkan penting diberi ruang, tetapi harus melalui prosedur demokrasi dan upaya penyesuaian dengan rasionalitas publik bangsa ini. Berikut petikan wawancara peneliti dengannya:

> "Kalau saya berpendapat pancasila itu sudah final ya, merupakan satu bentuk atau satu pandangan yang disarikan dari pandangan hidup, bermacam macam fikiran, bermacam macam falsafah dari bangsa Indonesia, sila pertama sampai kelima itu sudah *syumūl* lah sebagai sebuah dasar negara dan juga *way of life* gitu, pandangan hidup yang bisa dijadikan sebagai dasar, pedoman, untuk membangun negara dan bangsa ini.... kalau Pancasilanya sudah final ya, cuma eksperimentasi dari kehidupan bernegara ini, dalam sistem politik, dalam sistem ekonomi, dan seterusnya itu masih dimungkinkan aspirasi-aspirasi primordial berbasis agama, atau berbasis pandangan hidup tertentu yang bersifat lokal dan lain sebagainya, masih dimungkinkan untuk dinegosiasikan tapi dengan dua syarat, ya tetap mengikuti prosedur demokrasi, yang itu juga bagian dari Pancasila."[2]

Pernyataan senada juga disampaikan tokoh NU lain yang juga sangat aktif di MUI dan politik:

---

2 Wawancara dengan Kiai MZ Jum'at 12 Oktober 2018.

> "Kalo menurut saya, dasar Pancasila itu sudah... sudah terakhirlah.. sudah final, karena apa? Karena itu menjaga NKRI kalo Pancasila dirubah NKRI bisa rusak semua, karena apa? Yang merasa tidak berketuhanan hati itu sendiri.. jadi perlunya menjaga kesatuan Indonesia. Saya kira tidak usah dikembalikan (7 kata sila pertama Pancasila: peneliti), ini nanti jadi rame lagi, sudah tentram gini seperti ini. Ya sudah, yang ibadah Islam ya silakan Islam yang lain ya lain, terserah. Jadi itu saja sudah menjaga keutuhan Indonesia, jadi baik agama apapun kalo dikembalikan itu tujuh kata itu, wah bisa rame itu nanti, bisa terpecah belah".[3]

Kembali ke Kiai MZ, perlu dicatat bahwa kendati memiliki pandangan tentang kemungkinan-kemungkinan kelompok-kelompok Islam untuk memperjuangkan formalisasi Islam di negara Indonesia yang demokratis sekarang ini, Kiai yang tampak sangat santai ini sama sekali tidak tertarik terhadap agenda formalisasi Islam. Ia justru bersikap kritis terhadap agenda tersebut:

> "Sejauh orang Islam bisa meyakinkan publik tentang nilai-nilai universal itu sehingga bisa diterima publik nilai-nilai universal, itu tidak masalah. Tapi yang jadi masalah kan dari segi kemudian yang dikedepankan adalah simbol-simbol formal mulai dari istilah, mulai dari identitas primordial maksud saya islamnya itu sehingga menurut saya itu kontraproduktif untuk perjuangan islam "

Sebagaimana sebagian besar ulama-ulama NU yang lain di Surabaya, hasil survei terhadap tokoh ini menunjukan pandangan moderat dan inklusif bahkan menurut hasil wawancara pandangan tokoh ini dapat dikategorikan progresif. Tokoh yang dikenal dengan gagasan paguyuban pengajian "urban" ini mengonfirmasi persetujuan terhadap sistem negara-bangsa, prinsip kesetaraan dalam kewargaan, toleran terhadap keragaman, anti terhadap penggunaan sarana kekerasaan untuk mencapai tujuan, dan pro-terhadap nilai-nilai HAM dan demokrasi kendati pada bagian yang terakhir, ia mengajukan

---

3 Wawancara dengan Prof I pada Jum'at 12 Oktober 2018.

catatan kritis dan cukup tajam. Demokrasi menurutnya adalah alat sekaligus substansi. Di samping umat Islam perlu meyakini bahwa jalan yang menekankan pada suara rakyat itu adalah "Islami", praksis berdemokrasi di negeri ini dengan segala kemeriahan "ritual" dan produk-produknya juga harus mengantarkan bangsa ini kepada tujuan hidup bersama yaitu "kesejahteraan". Jika tidak, maka demokrasi ini menurutnya bisa menjadi bumerang. Berikut petikan wawancara dengannya;

> "Iya jadi demokrasi ini sudah jadi pilihan kita, tapi memang seperti tadi kita bicarakan di awal itu ya... Menurut penilaian saya demokrasi di negeri ini masih bergerak pada wilayah formal belum pada wilayah substantif. Di wilayah formal itu pun masih banyak kekurangan-kekurangan yang harus dibenahi, dan secara substantif memang suara rakyat itu belum berkualitas artinya belum mengarah kepada bagaimana suara-suara itu kemudian berwujud atau berakhir pada kesejahteraan dan kemaslahatan. Jika aturan hukum dan produk lain dari demokrasi tidak segera mengantarkan kepada peningkatan kesejateraan maka ini bisa jadi bumerang."[4]

Namun, komitmen yang dinyatakan oleh kiai ini terhadap keseluruhan prinsip negara-bangsa Indonesia beserta turunannya sangat lah kuat termasuk dalam isu-isu krusial yang menjadi polemik di kalangan ulama dan masyarakat umum seperti isu minoritas, toleransi, dan lainnya. Hal itu tercermin dalam konfirmasi atau persetujuan responden, dan konsistensinya dalam menjawab isu-isu yang *tricky* dalam survei, berikut; perempuan berhak menduduki posisi-posisi strategis dalam lembaga eksekutif dan legeslatif, seorang penganut Ahmadiyah berhak menduduki jabatan publik jika berkompeten, penyerangan terhadap kelompok agama yang dianggap sesat merupakan tindakan melawan hukum, yayasan Islam dan Kristiani memiliki hak yang sama untuk mendirikan sekolah, pemimpin pemerintahan yang terpilih melalui proses demokratik harus ditaati meskipun dari latar belakang non-Muslim, dan item-item yang lain. Tokoh ini juga menegasikan

4 Wawancara dengan Kiai MZ Jum'at 12 Oktober 2018.

beberapa item yang bertentangan dengan beberapa prinsip atau turunan prinsip negara-bangsa seperti berikut; Saat ini perlu dibentuk tim independen untuk merumuskan konstitusi negara yang lebih sesuai dengan syariat Islam, Ahmadiyah adalah kelompok menyimpang sehingga tidak boleh berbicara atas nama Islam, kelompok Syiah tidak boleh melakukan aktivitas peribadatan dan dakwah secara terbuka karena sesat, keberadaan Ahmadiyah di Indonesia merupakan bagian dari upaya melemahkan dan memecah belah umat Islam, Syiah tidak boleh diberikan kesempatan untuk mengadakan perkumpulan di tengah masyarakat Muslim Indonesia, negara tidak perlu membantu lembaga pendidikan Kristiani karena akan memperkuat Kristenisasi, sebagian prinsip HAM berbahaya bagi kemurnian akidah Islam, dan seterusnya.

Terhadap tokoh ini, penulis hanya memberi catatan mengenai ketidaksetujuannya menghindari tuduhan sesat kepada kelompok Syiah demi kebaikan bersama dalam kehidupan bangsa dan negara. Penulis menyebut pandangan tokoh ini tentang kewargaan sebagai kewargaan yang "sekularistik" yakni memisahkan ukuran teologi dan realitas kemajemukan yang kurang lebih mirip dengan pendapat Rasyid Ghonnusi sebagai al-Muwathanah yang lebih terkait kepada *Ardh* daripada identitas keagamaan (1993). Responden ini membedakan antara realitas kewargaan dan teologis. Baginya, keputusan MUI tentang kesesatan Syiah itu adalah keputusan teologis yang tak perlu disesalkan dan bisa menjadi pedoman keyakinan bagi umat Islam Indonesia. Bagaimanapun, MUI melalui produk fatwa-fatwanya memang berupaya menunjukkan bahwa ia adalah "pengabdi umat, berbeda dari *nature* sejak lahirnya yang disebut sebagai *servant of regime* (Ichwan 2005) kendati ia tidak mendukung keputusan-keputusan MUI itu maupun keputusan-keputusan MUI lain misalnya 11 keputusan krusial pada Munas MUI ke-7 (Rumadi 2011). Namun, sebagai warga negara Indonesia, kelompok Syiah menurutnya tetap memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan yang lain.

Hasil survei dan wawancara yang kurang lebih sama juga dikemukakan oleh Ning F, panggilan publik untuk salah satu pimpinan Fatayat PCNU Surabaya, dai perempuan di televisi sekaligus pengasuh pondok pesantren, serta pengasuh anak-anak dari para pelaku teroris "Surabaya", dan Kiai Y, pengasuh Pondok Pesantren yang aktif di media sosial dan dunia usaha di samping sebagai pengajar dan pendakwah. Keduanya dapat dikategorikan sebagai ulama dengan pandangan moderat dan progresif terhadap negara-bangsa. Catatan kecil terhadap Kiai Y berhubungan dengan pandangan netralnya terhadap masalah-masalah terkait dengan kelompok Ahmadiyah, sedangkan Ning F memperoleh catatan berhubungan dengan pandangan netralnya terhadap beberapa isu mengenai kelompok Ahmadiyah, Syiah, dan umat Kristiani. Kiai Y bahkan memberikan justifikasi-justifikasi keislaman yang menarik terhadap hampir seluruh prinsip bangunan negara-bangsa berikut prinsip turunan-turunannya. Di antaranya tercermin dalam pernyataan-pernyataannya mengenai NKRI dan pilihan bangsa Indonesia untuk menapaki jalan demokrasi bukan negara Islam atau khilafah, sebagai berikut:

> "NKRI sudah islami, kita cari-cari dari pancasila yang tidak sesuai dengan al-Qur'an dan hadis kita pasti tidak akan menemukan... dan juga yang saya tekankan kepada santri seperti ini biasanya; saya kan di pesantren menghadapi santri, mahasiswa di kampus juga. Kalau bahas tentang ayat tentang hadis yang berhubungan dengan sejarah Nabi, sejarah khulafaurrasyidin itu saya memberi semacam penjelasan bahwasannya sejak dulu sistem itu, dan pemilihan di Islam itu beda-beda, mulai dari Nabi yang para shohabat dan pendududuk Madinah sepakat Nabi jadi pemimpin, terus pemilihan Abu Bakar yang semua aklamasi itu kan pilihan langsung, terus dari Abu Bakar ke Sayyidina Umar itu malah wasiat, dari Sayyidina Umar ke Sayyidina Utsman itu malah tim ahwa, dari Sayyida Utsman ke Sayyida Ali langsung lagi, terus malah dari Muawiyyah ke anak-anaknya bahkan terus sampai khilafah-khilafah yang katanya khilafah Islamiyah itu malah bentuk kerajaan. Jadi saya selalu tekankan pada mereka apa pun sistemnya apa pun bentuk pemilihan pemimpinnya

itu sebenarnya yang wajib adalah membentuk pemimpin, yaitu seperti di hadis kalau kalian berdua maka pilih satu yang jadi pemimpin kalau di perjalanan itu, kalau bertiga musyawarah siapa diantara tiga yang jadi pemimpin."[5]

Kiai MZ juga memberi argumentasi dan justifikasi Islam bagi prinsip demokrasi sebagai berikut:

> "Makanya itu di dalam konteks demokrasi ulama ini juga bertugas untuk bagaimana meningkatkan kualitas berpikirnya umat dalam menyalurkan aspirasi itu supaya menyalurkan aspirasinya itu secara cerdas dengan pertimbangan pertimbangan value atau nilai. itu juga suara tuhan. Itu kalau saya."[6]

Penulis memberikan catatan kecil tentang pandangan kewargaan F sebagai *theoritical citizenship* atau *al-muwāthanah al-fikriyyah* yakni penerimaan terhadap prinsip kesetaraan kewargaan secara penuh bagi seluruh warga negara termasuk kelompok Syiah, Ahmadiyah, dan umat beragama di luar Islam serta perempuan, tetapi implementasi prinsip itu ketika dihadapkan dengan kasus-kasus menjadi terbatas. Di satu sisi, tokoh ini menyetujui item "seluruh warga negara Indonesia mempunyai hak atas kebebasan berserikat, termasuk kelompok Syiah" dan item "semua warga negara berhak atas kebebasan berpendapat tak terkecuali non-Muslim", tetapi di sisi lain, ia menjawab netral terhadap sejumlah pertanyaan terkait kesetaraan hak bagi kelompok Syiah dan Ahmadiyah di masyarakat Indonesia. Ia juga menyetujui pemimpin harus laki-laki dengan alasan teologis padahal ia dikenal sebagai aktivis perempuan di salah satu organisasi keagamaan yang dikenal "progresif" menyuplai tokoh-tokoh perempuan nasional (Rinaldo, 2008). Penulis menyebut ini sebagai emansipasi terbatas (*limited emancipation*). Latar belakang pendidikan dan keluarga pesantren yang kuat tampaknya memengaruhi "cicit" Syekh Nawawi al-Bantani ini. Meski demikian ia sebagai perempuan yang berhasil jadi pengasuh anak-anak teroris juga sangat meyakini peran agensi perempuan dalam transmisi

5 Wawancara dengan Kiai Y pada Kamis 11 Oktober 2018.
6 Kiai MZ

"nilai" kebangsaan bagi generasi selanjutnya sebagaimana gambaran Rinaldo (2008, 1781). Berikut pernyataan Ning F menceritakan "pikiran" anak-anak teroris yang sudah teracuni pikiran radikal oleh keluarga:

> "Ternyata ketika kemudian ini yang pas tanggal 14 itu kan saya kan kasih statement keprihatinan PC Surabaya kan saya unggah denga foto bom, itu dia langsung (loh itu bom Ustazah? *Ngaten* itu bom Ustazah?) saya langsung tanya (kok tau kalo itu bom?. loh iya Ustazah karna besok kalo aku besar aku akan ngebom bunuh diri) ini kulo langsung... artinya saya makin yakin bahwa yang dikatakan oleh Densus bahwa mereka sudah teracuni pikirannya, oo ini berarti, *kulo ngaten*"[7]

Pengalamannya mengasuh anak-anak teroris tak hanya memberikan kesadaran baru tentang bahaya radikalisme dan ekstremisme, tetapi juga membangunkan kesadarannya untuk melakukan sesuatu yang lebih besar lagi dalam kerangka deradikalisasi. Tokoh ini kemudian sangat meyakini bahwa jalan deradikalisasi terbaik adalah lewat pendidikan keluarga dan gerakan literasi. Dengan posisinya yang cukup strategis di masyarakat, di samping upaya deradikalisi lewat pendidikan dan dialog, ia merancang kegiatan literasi dengan skala yang lebih luas yang disebut *Go-book* yang artinya rumah sederhana tapi nyaman dalam bahasa jawa (*gubuk*), buku dalam bahasa Inggris (*book*), atau Cinta dalam bahasa Arab (*hubbuk*). Strategi yang mengandalkan semangat dan kearifan lokal ini sedikit banyak mengingatkan penulis dengan cerita Sumanto al-Qurtubi tentang usaha-usaha *grassroot* dalam *peacemaking* di salah satu daerah di Indonesia (Qurtuby 2012/2013, 135). Persoalan yang dihadapi Surabaya jelas separah kota itu sebab tidak mengalami konflik sipil yang demikian ganas, tetapi bom gereja dan aksi terorisme yang melibatkan anak-anak benar-benar memberikan kesadaran baru bagi tokoh ini. Demikian juga dengan Kiai Y yang mengkonfirmasi bahkan melegitimasi semua prinsip negara-bangsa dengan argumen-argumen keislaman yang menarik juga memilih netral ketika

7 Wawancara dengan Ning F Selasa 16 Oktober 2018.

menghadapi pertanyaan-pertanyaan terkait dengan kelompok Ahmadiyah.

Tiga ulama, dua laki-laki dan satu perempuan di atas, sepertinya mencerminkan pandangan *mainstream* di kalangan NU yang memiliki penerimaan sangat tinggi terhadap prinsip negara-bangsa dan segenap turunannya kendati disertai sejumlah catatan tentang kewargaan dan toleransi beserta sikap mentolelir untuk bernegosiasi pada level implementasi dalam pembangunan sistem politik, sosial, dan ekonomi Indonesia. Namun, peneliti juga menemukan satu "ulama" milineal yang memiliki latar belakang NU dan tercatat sebagai pengurus di badan otonom NU, tetapi memiliki pandangan yang sepertinya berbeda dengan para tokoh yang disebutkan di atas dan juga tokoh NU lain yang menjadi responden survei. Saya menyebutkan namanya L, yang sempat mengutarakan ketidakberatannya mengenai kemungkinan pengembalian tujuh kata dalam sila pertama Pancasila kepada peneliti dalam petikan wawancara berikut:

> "Peneliti: sekarang ada usaha mendorong NKRI bersyariah atau mengembalikan tujuh kata dalam sila pertama Pancasila seperti yang dulu. L: kalau memang kita punya argumen yang kuat yang bisa diterima sama banyak orang itu positif banget, tapi kalau tidak punya argumen yang kuat yang bisa diterima sama banyak orang ya akan menjadi blunder, ...Biarkan anak-anak muda itu mencintai islam, mencintai sejarah negara ini. Negara ini adanya karena Islam. Seperti itu baru bikin perubahan, kalau kita nggak bisa bikin orang mencintai bagaimana kita bisa bikin berubah? Peneliti: tapi apakah gagasan itu bukan membahayakan NKRI?. Responden: enggak, selama kita sudah bisa merubah *mind set* nya orang dulu bahwa oiya bahwasannya emang Islam ini universal, dengan semangat Islam, jadi ini kita bisa merdeka, jadi biar orang mencintai itu dulu baru kita merubah, syariahnya kita masukkan itu bisa, tapi kalau enggak nggak bisa."[8]

Berdasarkan *record* dari tokoh ini maka penulis melihat adanya perbedaan mencolok antara tokoh ini dengan tokoh-

8 Wawancara dengan Ustazah Lilik pada Jum'at 12 Oktober 2018.

tokoh NU lain yang disurvei atau diwawancarai yaitu pada latar belakang pendidikan keagamaan, sumber bacaan, dan aktivitas. Tokoh ini, menurut catatan yang ditulis sendiri oleh responden dan sumber informasi lain, tidak memiliki latar belakang pendidikan pesantren dan tidak intensif dalam pergulatan wacana ke-NU-an. Kegiatannya memang berfokus pada kegiatan-kegiatan bisnis kendati ia tertulis termasuk pengurus pada salah satu badan otonom NU. Faktor latar belakang tanpa pesantren dan kurang terhadap bacaan turats serta wacana ke-NU-an sepertinya membantu menjelaskan sikap tokoh perempuan NU milenial ini. Ini berbeda dengan Kiai MZ yang merupakan alumnus pesantren al-Najiyah Surabaya (lulus tahun 1987), dan Darul Ulum, Rejoso, Jombang (lulus tahun 1990), Kiai Y juga alumnus dari pondok pesantren al-Khozini Buduran Sidoarjo, dan Ning F juga merupakan alumnus dari pesantren Tambak Beras Jombang. Jika ketiganya sangat akrab dan fasih dengan kitab-kitab turast dan wacana keislaman terutama dengan pemikiran tokoh-tokoh NU semacam Abdurrahman Wahid maka tokoh perempuan ini tidak begitu. Di samping mempersoalkan bangunan dasar negara-bangsa, pandangan kewargaan tokoh ini bisa disebut "*limited chitizenship* atau *partial chtizenship* yakni menerima prinsip kesetaraan kewargaan bagi sebagian warga saja bukan seluruhnya. Mari kita tengok lagi pandangannya tentang kewarganegaaan dengan mengutip wawancara peneliti dengannya sebagai berikut:

> "Peneliti: ..salah satu persoalan yang menonjol akhir akhir ini kan terkait pengusiran warga Syiah di Sampang itu ya, itu bagaimana Anda melihat persoalan itu ya sebagai tokoh perempuan? Responden: iya, jadi memang kebetulan salah satu pengungsi ada juga dari teman dan kapan hari beliau juga sempat lah ya berdiskusi sama saya. Beliau menyampaikan, (ini saya bercerita berdasarkan pengalaman juga ya) menyampaikan keluhannya selama di pengungsian itu, ya ada kekurangan dalam hal apa mungkin kaya kesehatan, fasilitas, seperti itu. Terus ya saya bilang, ya *nyuwun sewu,* ya, saya juga menyampaikan padanya juga. Saya meresponnya gini, ya namanya pengungsi pasti ada

keterbatasan lah, ...Terus saya sampaikan juga, gini lho, kenapa sih tidak berusaha kembali ke lokasi sebelumnya tapi dengan identitas yang sama dengan warga sekitar? Jadi gini saya rasa kesimpulannya mereka itu *keukeuh* dengan identitasnya sendiri sebagai seorang Syiah. Maksud saya gini, kalau kita sama-sama Islam ya udah lah kita sebagai Islam aja, kembali pulang sebagai seorang yang Muslim, lupakan identitas macam-macam.... Ternyata ndak, dia maunya secara umum orang melihat dia sebagai seorang Syiah, identitasnya dia tu keluar, maunya dia kaya gitu. Ya saya sampaikan, ya namanya identitasnya dikeluarkan seperti itu, pasti dong menimbulkan pro-kontra di mana pun berada pasti ada gesekan dari orang sekitar. Jadi intinya saya, gini lho, kalau anda ingin pengungsi ini mungkin secara fasilitas mau diperbaiki, apa coba konteks nya, gitu lho? Diperbaikinya seperti apa? Kan masalahnya dari dia sendiri yang kemudian menarik diri dari masyarakat sekitar, ya itu sih pandangan sementara. Terus kemudian okelah ya, kita kan dari sisi humanis.. tapi memang harus diakui problemnya juga di mereka sendiri sih, yang memang mereka ingin menjadi berbeda dari sekitarnya. Ya namanya orang kalau mau kita berbeda pasti akan ada resiko juga, ya itu salah satu resiko nya." Peneliti: jadi problem itu bersumber dari ke-Syiah-an mereka, begitu ya? L: iya."[9]

Pandangan Ulama-Ulama Muhammadiyah

Di kalangan ulama Muhammadiyah di Surabaya, penerimaan terhadap bangunan negara-bangsa beserta prinsip-prinsip turunannya juga tinggi, dan penerimaan itu juga disertai keragaman dan catatan khususnya mengenai toleransi dan kewarganegaraan, dan pada tingkat tertentu pada HAM. Oleh karena itu, subjudul di atas di tulis "ulama-ulama Muhammadiyah" bukan "ulama Muhammadiyah" dalam bentuk tunggal. Penerimaan terhadap sistem negara-bangsa Indonesia yang meliputi dasar negara Pancasila, UUD 1945, dan NKRI, tinggi di kalangan ulama organisasi yang mengusung konsep *Islam Berkemajuan* ini kendati ditemukan pula tokoh yang memberi kemungkinan negosiasi terhadap perubahan

9 Wawancara dengan Ustazah Lilik pada Jum'at 12 Oktober 2018.

sila pertama Pancasila dan mentoleransi penggunaan sarana kekerasan dalam mencapai tujuan dalam konteks tertentu. Kendati penerimaan itu tinggi, reservasi dan negosiasi terhadap prinsip turunannya juga cukup kuat khususnya terkait dengan prinsip kewargaan dan toleransi. *Partial acceptance* terhadap prinsip kesetaraan semua warga negara dan *partial tolerance,* penerimaan prinsip toleransi secara terbatas, sangat terasa pada titik ini khususnya terhadap kelompok minoritas Muslim yaitu Syiah dan Ahmadiyah dan juga terhadap kelompok agama di luar Islam. Yang menarik di sini adalah penerimaan terhadap kesetaraan bagi perempuan tinggi kendati ada juga ulama Muhammadiyah perempuan yang justru mensyaratkan pemimpin negara adalah laki-laki karena sesuai dengan konsep *al-rijālu qawwāmuna ʿalā 'l-nisāʾ*. Menurut hasil survei riset ini, sebagian besar ulama Muhammadiyah yang menjadi responden penelitian ini dapat dikategorikan ulama moderat, dan sebagian konservatif. Kendati demikian, ditemukan juga satu tokoh yang menurut hasil survei dikategorikan sebagai ektrem dalam pandangan-pandangannya kendati yang terkahir disebut menurut peneliti tidak sepenuhnya demikian. Intinya, pandangan ulama Muhammadiyah Surabaya terhadap negara-bangsa beserta turunannya tidaklah tunggal, tetapi terfragmentasi ke dalam beberapa varian yang tidak sederhana.

MS, Ketua Majelis Tabligh Pengurus Wilayah Muhammadiyah Jatim, misalnya, dapat dikategorikan sebagai contoh ulama Muhammadiyah yang berada di spektrum moderat mendekati progresif. Ia bukan saja secara tangkas menyatakan dan turut mempromosikan gagasan bahwa Pancasila dan UUD 1945 serta NKRI itu sudah final bagi umat Muhammadiyah dengan mengutip keputusan-keputusan resmi organisasi Muhammadiyah, tetapi ia juga mengusulkan berdirinya sebuah universitas ideologi level nasional yang tugasnya hanya satu yakni penanaman ideologi negara Pancasila. Penulis menyebut penerimaan ulama ini terhadap prinsip dasar negara-bangsa adalah *ideological acceptance*. Berikut beberapa pernyataan MS kepada peneliti:

> "kalau di muhammadiyah kan sudah jelas, jadi muhammadiyah sudah menyatakan bahwa pancasila itu merupakan falsafah negara yang sah, dan itu menjadi salah satu kepribadian dalam muhammadiyah....Jadi muhammadiyah itu mendorong, bekerja dengan seluruh masyarakat untuk memperbaiki bangsa dan negara ini. Itu sejak awal, sejak tahun 61 sudah ditetapkan kepribadian Muhammadiyah. Pada waktu itu oleh Faqih Utsman ketua pimpinan pusat muhammadiyah dan dilanjutkan pada waktu itu oleh Pak Yusuf Anis ketua PP Muhammadiyah juga, pada muktamar ke-35 kalau ngga salah di Jogja, ditetapkan beberapa hal hal tentang kepribadian Muhammadiyah. Dan kemarin di Muktamar muhammadiyah di Makasar ke-47 itu ditetapkan lagi. Jadi, Muhammadiyah berpendapat bahwa pancasila sudah final, dan tidak boleh *diutik utik* lagi. Karena terbukti selama ini telah menjadi alat mengatur kehidupan berbangsa secara baik dan memberikan penghargaan pada seluruh elemen masyarakat.... Muhammadiyah adalah salah satu organisasi yang tokoh-tokohnya banyak ikut membidangi lahirnya pancasila. Jadi, bahasanya itu *darul ahdi wa as syahadah*. Jadi negara pancasila ini adalah negara yang sudah sah sudah final tidak boleh ditawar tawar lagi."[10]

MS yang sering merujuk dan mengenal baik pemikiran tokoh-tokoh Muhammadiyah seperti Buya Syafi'i Maarif, Munir Mulkhan, M. Amin Abdullah, dan Malik Fajar ini juga mengonfirmasi atau menyetujui item-item krusial dan berpotensi mengandung polemik jika diajukan kepada kalangan Muslim pada umumnya, misalnya item berikut: umat agama lain berhak melaksanakan ibadah secara bebas dan terbuka sebagaimana umat Islam, perempuan berhak menduduki posisi-posisi strategis dalam lembaga eksekutif dan legeslatif, semua warga negara berhak atas kebebasan berpendapat tak terkecuali kelompok non-Muslim, saya menerima seorang penganut Ahmadiyah menduduki jabatan publik jika berkompeten, penyerangan terhadap kelompok agama yang dianggap sesat merupakan tindakan melawan hukum, dan item lainnya. Di sisi lain, responden juga menegasikan atau tidak menyetujui

10 Wawancara dengan Ustaz MS pada Kamis 11 Oktober 2018.

item-item pernyataan krusial yang bertentangan dengan prinsip negara-bangsa dan turunannya sebagai berikut: saat ini perlu dibentuk tim independen untuk merumuskan konstitusi negara yang lebih sesuai dengan syariat Islam, Ahmadiyah adalah kelompok menyimpang sehingga tidak boleh berbicara atas nama Islam, negara harus membatasi fasilitas publik bagi non-Muslim agar mereka tidak makin lebih kuat dari umat Islam, pengembalian tujuh kata dalam sila Pancasila "Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya" penting dipertimbangkan kembali untuk mengakomodir hak-hak kelompok mayoritas dengan lebih baik, pemimpin harus Muslim karena sesuai dengan konsep *auliyā*' (teman setia, pemimpin) di dalam al-Qur'an, dialog antaragama dapat melemahkan akidah, dan solidaritas kemanusiaan seharusnya fokus pada umat Islam saja, dan item lainnya. Ini menunjukkan kuatnya peneguhan tokoh ini terhadap prinsip negara-bangsa termasuk sebagian isi dari prinsip turunannya seperti toleransi dan kesetaraan antara semua warga negara.

Namun, perlu dicatat pula bahwa tokoh ini juga mengkritisi prinsip kewarganegaraan, HAM, dan demokrasi sebagai bagian atau turunan dari prinsip negara-bangsa. Ia meneguhkan atau memberikan persetujuan terhadap pernyataan-pernyataan dalam item survei berikut: kelompok Syiah tidak boleh melakukan aktifitas peribadatan dan dakwah secara terbuka karena sesat, ujaran kebencian terhadap umat agama lain dapat dipahami sebagai usaha untuk membentengi umat Islam dari kesesatan, Syiah tidak boleh diberikan kesempatan untuk mengadakan perkumpulan di tengah masyarakat Muslim Indonesia, sebagian prinsip HAM berbahaya bagi kemurnian akidah Islam, sikap sebagian umat Islam yang menolak kelompok yang dianggap sesat oleh MUI dapat dimaklumi, dan sebagainya. Dai dan sekaligus doktor di bidang SDM jebolan Unair ini menegasikan atau tidak menyetujui pernyataan-pernyataan dalam item sebagai berikut: seluruh warga negara Indonesia mempunyai hak atas kebebasan berserikat termasuk kelompok Syiah, yayasan Islam dan Kristiani memiliki hak

yang sama untuk mendirikan sekolah, pemimpin pemerintahan yang terpilih melalui proses demokratik harus ditaati meskipun dari latar belakang non-Muslim, sistem politik Islam terbukti lebih unggul dibandingkan dengan konsep demokrasi ataupun sistem politik lain produk manusia, dan sebagainya. Dari catatan itu tampak sekali ada penerimaan kuat terhadap prinsip kesetaraan secara umum, tetapi dalam terjemahannya secara lebih rinci tampak "kran" kesetaraan itu menjadi lebih terbatas khsususnya menyangkut kelompok Syiah dan Ahmadiyah, dan pada tingkat tertentu untuk non-Muslim. Peneliti menyebut hal itu dengan *partial acceptance* terhadap prinsip kesetaraan terhadap warga negara, *partial tolerance* dan penerimaan yang realistis terhadap demokrasi.

Namun, setelah melakukan wawancara mendalam, tokoh ini setidaknya secara prinsip mengutarakan pandangan bahwa kesetaraan semua warga negara, HAM, dan demokrasi secara prinsipil sesungguhnya tidak bertentangan dengan ajaran Islam bahkan sebaliknya hal itu sejalan dengan nilai-nilai Islam yang sebenarnya. Persetujuannya memperlakukan secara berbeda terhadap kelompok Syiah dan Ahmadiyah, terutama untuk berdakwah dan berkumpul, menurut klarifikasi peneliti terhadap tokoh ini, adalah berdasarkan keputusan MUI tentang penyimpangan ajaran kedua kelompok ini yang juga harus ditaati:

> "Mungkin kalau dengan Syiah dan Ahmadiyah selama ini sepertinya Muhammadiyah tidak pernah kerja sama, karena saya lihat bahwa dalam peraturan di MUI bahwa Ahmadiyah dan Syiah itu masih dianggap sebagai organisasi terlarang. Nah ini kan peraturan yang harus diikuti juga oleh Muhammadiyah".[11]

Tokoh ini juga memandang penting meletakkan demokrasi dalam konteks mendahulukan kepentingan mayoritas, dalam hal Indonesia adalah umat Islam sehingga pandangannya mengenai pengembangan pendidikan agama Islam dan Kristen harus diletakkan dalam konteks ini.

---

11 Wawancara dengan Ustaz MS pada Kamis 11 Oktober 2018.

Namun, tidak seluruh ulama atau tokoh Muhammadiyah di Surabaya memiliki komitmen kuat terhadap prinsip-prinsip kebangsaan dan turunannya sebagaimana MS di atas. Peneliti menemukan seorang dai dan aktivis Muhammadiyah, salah satu pengurus cabang di kota Surabaya, sebutlah N, sangat sulit dikategorikan sebagai tokoh moderat apalagi progresif dalam berbagai pandangannya terhadap negara-bangsa. Tokoh perempuan yang sering merujuk kepada informasi dari group wa dan tokoh nasional Amien Rais ini secara umum kurang memberikan konfirmasi terhadap prinsip-prinsip kebangsaan dan kenegaraan Indonesia termasuk di dalamnya toleransi, antikekerasan, dan kesetaraan kewargaan termasuk juga prinsip lain seperti demokrasi dan HAM.

Rujukan tokoh patron sepertinya cukup penting untuk membaca fragmentasi pandangan di kalangan umat Muhammadiyah. Tokoh yang disebutkan itu bahkan terkadang tampak berupaya menawar sistem kebangsaan Indonesia. Sebagai contoh kecil, dai perempuan yang sangat aktif dalam penyebaran gagasannya melalui pengajian-pengajian dan kegiatan-kegiatan lain ini menyetujui pernyataan-pernyataan dalam item-item survei berikut yang bertentangan dengan prinsip negara-bangsa atau turunannya; saat ini perlu dibentuk tim independen untuk merumuskan konstitusi negara yang lebih sesuai dengan syariat Islam, keberadaan Ahmadiyah di Indonesia merupakan bagian dari upaya melemahkan dan memecah belah umat Islam, kebijakan pemerintah perlu ditaati hanya jika selaras dengan aspirasi umat Islam, ujaran kebencian terhadap umat beragama lain dapat dipahami sebagai usaha untuk membentengi umat Islam dari kesesatan, Syiah tidak boleh diberikan kesempatan untuk mengadakan perkumpulan di tengah masyarakat Muslim Indonesia, negara harus membatasi fasilitas publik bagi non-Muslim agar mereka tidak makin kuat dari umat Islam, pemimpin harus Muslim karena sesuai dengan konsep *auliyā'* di dalam al-Qur'an, persekusi terhadap kelompok agama yang dianggap menyimpang dapat dibenarkan supaya kesesatan tidak meluas, pemimpin harus

laki-laki karena konsep *qawwāmūn ʿalā ʾl-nisāʾ* di dalam al-Qur'an, dan sebagainya. Faktanya beberapa sikap sangat kritis terhadap sebagian dasar negara, kesetaraan kewarganegaraan, dan prinsip toleransi ini terkonfirmasi dalam wawancara peneliti dengannya. Yang mengejutkan ia sebagai perempuan juga mensyaratkan pemimpin harus laki-laki dengan alasan agama. Sekali lagi, adanya tesis bahwa ormas keislaman perempuan merupakan *incubator* dan pendukung penting bagi pemimpin nasional perempuan patut dipertanyakan. Berikut di antara pernyataannya tentang wacana pengembalian tujuh kata dalam sila pertama Pancasila kendati ia tampak ragu-ragu dan tentang kewargaan sebagai sebagai berikut:

> "kalo seandainya seperti itu (mengembalikan tujuh kata dalam sila pertama Pancasila) malah lebih baik ya Pak, kalo seperti itu... kalo memang itu dianggap lebih menyelamatkan.. sekarang ini kan udah kayak mau menjurus-jurus yang nggak *genah* gitu Pak, contoh ya pemerintahan sekarang ini saya rasa dari kayak mau kembali ke zaman Pak Soekarno dulu yang hampir-hampir komunis gitu lho Pak. Ini sudah menyedihkan, seperti yang dikatakan Pak Amien Rais ini, itu sangat memprihatinkan sebenarnya. Pak Amien Rais pernah ngomong seperti itu, ini sudah genting, ini sudah prihatin, ini hampir-hampir... kalau naik perahu gitu sudah oleng ini Pak. Saking orang islam ini yang – mohon maaf ya Pak—saya tidak tahu Bapak dari Muhammadiyah atau dari apa, kalo orang Muhammadiyah keukeuh Pak mempertahankan. Ini kebanyakan kan orang NU oleng Pak, ke situ kan condongnya, yang saya heran kok ndak make ininya itu (sambil menunjuk dahi) lho ke situ, bukan malah ayo kita ini saudara monggo biar kuat, enggak, malah mendukung. Saya ngeri lho Pak, mendukung pemerintahan yang bahaya laten ini sudah siap-siap Pak, wawancaranya sama Rifka yang anak PKI itu, wah di DPR udah segini orang, ini sudah 15 juta plus anak-anaknya plus cucu-cucunya sekitar 20 juta pengikut PKI itu Pak."[12]

> "sebenarnya ini faham2 Syiah seperti itu kan kayak agak sedikit menyimpang gitu Pak dari Islam yang sebenarnya selama ini

12 Wawancara dengan Ustazah N pada Senin 15 Oktober 2018.

kebanyakan orang fahami di Indonesia seperti ini, kebanyakannya NU sama Muhammadiyah. Nah itu kayaknya menyimpang, itu perlu kita tegasi gitu, emang lebih baik enggak."[13]

Ia juga menyatakan penolakan atau ketidaksetujuan terhadap pernyataan dalam item-item yang merupakan pengejawentahan prinsip negara-bangsa atau turunannya sebagai berikut ini; sila-sila Pancasila sesuai dengan ajaran Islam, pemerintah yang terpilih sama posisinya dengan *ulil amri* dalam al-Qur'an, aksi nahi munkar (mencegah kemungkaran) dengan kekerasan yang dilakukan oleh pihak bukan aparatur negara tidak sesuai dengan hukum yang berlaku, penyerangan terhadap kelompok agama yang dianggap sesat merupakan tindakan melawan hukum, saya menerima seorang penganut Ahmadiyah menduduki jabatan publik jika berkompeten, seluruh warga negara Indonesia mempunyai hak atas kebebasan berserikat termasuk kelompok Syiah, semua produk hukum termasuk yang terkait dengan kepentingan umat Islam tidak boleh bertentangan dengan UUD 1945, dan item-item lain semacamnya. Di sini, ustazah ini tak hanya menegosiasikan bangunan dasar negara dan kewargaan, tetapi juga sangat mentoleransi terhadap kekerasan yang dilakukan umat Islam terhadap kelompok tertentu.

Namun, patut dicatat di sini penekanan negatif sang tokoh terhadap aspek-aspek bangunan dasar kenegaraan ini sepertinya berpusat pada kekecewaannya yang luar biasa terhadap pemerintahan saat ini dan kegagalan otoritas "NU" sebagai organisasi terbesar dalam membendung "liberalisasi" dan hedonisasi. Ini menurutnya bertentangan dengan aspirasi warga Muhammadiyah dan umat Islam pada umumnya. Tuduhan ini mirip yang dilakukan oleh aktivis Ikhwanul Muslimin di Mesir untuk mendelegitimasi Azhar dengan tudingan gagal membendung liberalisme (Scott 2012). Pada tingkat tertentu, "kritik tajam" tokoh terhadap Islam Nusantara mengingatkan kritik tajam Najib Burhani (2012) mengenai Islam moderat ala NU kendati tentu responden tidak canggih dalam penuturanya

13 Wawancara dengan Ustazah N pada Senin 15 Oktober 2018.

sebagaimana cendekiawan atau "ideolog" Muhammadiyah itu. Berikut komentarnya:

> "Said Aqil Siroj itu lho, itu kan yang menciptakan Islam nusantara itu yang mau mencetuskan itu, bahwa islam itu harus nurut nusantara bukan nusantara menurut islam kan begitu maunya. Ngaji itu lho sampe heran, sampe dilagukan kayak *tembang jowo*, ya nggak enak sama sekali, kalo ngaji biasanya kan ya nggak seperti itu kan ya nadanya, saumpama diambil itunya, terus dari isinya nggak masuk akal to Pak. Ya sudah bertentangan dengan Allah tho, sunnah Rasul yang bener-bener islam itu ya Islam dari Allah dari al-Qr'an itu, nah itu kan mau nyiptakan seperti itu, banyak sekali yang menyimpang-nyimpang itu juga dari Kiyainya sendiri, dari umat islam sendiri didukung sama mereka. LGBT nyaris kan mau di legalkan itu, yang lesbian itu lho Pak, kalo di Amerika kan sudah, kalo perkawinan laki-laki dengan laki-laki, perempuan dengan perempuan, kan banyak itu surat-suratnya di al-Qur'an surat Hud, surat banyak itu, sampe dijungkirbalikkan negerinya Nabi Luth itu, itu kan udah nyata tho Pak surat Hud ayat 85 itu dijungkirbalikkan persis di Palu yang kemarin. Deket BTN itu satu kampung itu Pak, isinya perzinahan, pelacuran, simpanan resmi, simpanan nggak resmi di situ semua, perjudian, itu katanya sampe kayak diblender itu kemarin saksi mata itu, saya lihat di *hitam putih* di anu itu."[14]

Kendati sangat keras dalam pandangannya mengenai beberapa hal, faktanya, dalam kesempatan yang lain Ustazah yang sangat aktif ini memberikan afirmasi dan persetujuan terhadap hal-hal prinsipil dalam berbangsa dan bernegara Indonesia dalam item berikut; pancasila adalah ideologi negara yang paling tepat untuk Indonesia, prinsip demokrasi sesuai dengan prinsip Syura (permusyawaratan) di dalam al-Qur'an, saya menerima umat beragama lain tinggal di lingkungan saya, aturan yang dibuat oleh pemerintah terpilih mengikat seluruh warga negara termasuk umat Islam, umat agama lain berhak melaksanakan secara bebas dan terbuka sebagaimana umat Islam, nilai-nilai dasar HAM sesuai dengan *maqāshid al-syarī'ah* (tujuan-tujuan Syariah). Dari persetujuan terhadap

---

14 Wawancara dengan Ustazah N pada Senin 15 Oktober 2018.

item-item ini, maka sesungguhnya tokoh ini pun sebenarnya mengonfirmasi dan menyetujui sebagian prinsip penting dalam kebangsaan Indonesia dan turunannya. Penulis lebih menyebut penerimaan tokoh ini terhadap prinsip negara-bangsa adalah *narrow and realistic acceptance* penerimaan yang sempit dan didasarkan pada desakan realitas. Penulis harus mengatakan, pandangan tokoh ini memang membingungkan hampir dalam semua hal baik terkait sistem kebangsaan, prinsip antikekerasan, kewargaan, dan toleransi sehingga sebenarnya sulit mengkategorikan tokoh perempuan ini. Kesimpulan akhir survei yang menunjukkan tokoh ini sebagai berpandangan ekstrem sebenarnya tidak dapat sepenuhnya diterima sebab ia menerima sebagian pokok sistem kebangsaan, sebagian prinsip toleransi dan kesetaraan kewargaan, dan prinsip-prinsip lainnya sebagaimana tercermin dalam pilihannya di atas dan juga di wawancara terkait keraguannya mengenai wacana penambahan tujuh kata pada sila pertama dan aspek kemanusiaan terkait Syiah. Berikut beberapa pernyataannya yang kemudian seperti bertentangan dengan pilihannya dan pernyataan di atas:

> "maksudnya gini kita kan lapisan kita ini kan majemuk ya Pak dari berbagai lapisan, dari berbagai agama juga kan beragam gitu, jadi sila pertama saya kira kayak "ketuhanan yang Maha Esa" itu kalo kita secara nggak sadar kan itu sudah garis merah itu, islam katakanlah, itu kan ketuhanan yang Maha Esa tho, saya kira itu sudah memenuhi."[15]

> "enggeh serba dilema nggih, di sisi lain manusiawi nggih Pak nggih, di sisi lain memang pandangan mereka (Syiah) itu kadang-kadang sampe bisa menyesatkan, kadang2 dia itu agak *urak'an* itu lho Pak, nak kan gitu itu. Pernah kan dulu dari pihak Syiah itu kan sempat dengeer saya itu – sama umat islam kan mau nganu, istilahnya dia itu rencananya dia yang mau menguasainya, laiya dilema, saya sendiri mendapati yang seperti itu ya sulit Pak."[16]

15 Wawancara dengan Ustazah N pada Senin 15 Oktober 2018.
16 Wawancara dengan Ustazah N pada Senin 15 Oktober 2018.

Pandangan Ulama-ulama Islamis

Mungkin di luar dugaan sebagian peneliti, penerimaan terhadap konsep negara-bangsa di kalangan ulama Islamis pada umumnya, juga cukup kuat kendati tentu tak bisa disejajarkan dengan penerimaan di kalangan NU dan Muhammadiyah. Perbedaannya terletak pada penolakan yang sangat tinggi terhadap wacana pengembalian tujuh kata sila pertama Pancasila di dua ormas terbesar di tanah air itu, sementara di kalangan Islamis penerimaan terhadap wacana itu cukup kuat. Dari beberapa responden, mereka pada umumnya menerima sistem negara-bangsa terutama Pancasila, UUD 1945, dan NKRI kendati dengan sejumlah catatan kritis terhadap prinsip itu dan terhadap beberapa prinsip turunannya terutama demokrasi dan HAM kendati dalam masalah kesetaraan kewargaan khususnya bagi perempuan dan juga isu toleransi terdapat catatan yang juga menonjol di kalangan ini. Isu radikalisme dan intoleransi bukan persoalan mendesak bangsa ini menurut beberapa ulama Islamis yang menjadi responden penelitian ini. Namun, isu-isu yang lebih mendesak menurut mereka adalah perpecahan umat Islam dan dominasi Barat dalam kehidupan umat Islam dunia termasuk di Indonesia. Seruan persatuan umat Islam dan perlawanan terhadap dominasi Barat menjadi isu yang memiliki daya tarik tinggi.

Di luar anggapan sebagian publik yang menggambarkannya sebagai pro-HTI dan kritis terhadap sistem negara-bangsa (Pancasila dan UUD 1945), seorang Profesor D misalnya, berpandangan bahwa Pancasila bukan saja merupakan dasar negara Indonesia yang mesti diterima, tetapi juga menganggapnya sebagai satu temuan penting bagi perjalanan sejarah bangsa ini:

> "Nah saya kira *nation-state* itu suatu respons the founding father –bagi saya – pada waktu merumuskan Pancasila menurut saya itu satu inovasi luar biasa, satu kreativitas yang luar biasa dan saya mengapresiasi penemuan pancasila itu sebagai suatu *platform* kehidupan kita bersama dalam lingkungan yang majemuk."[17]

---

17 Wawancara dengan Prof DR pada Rabu 10 Oktober 2018.

Pernyataan ini juga didukung oleh survei bahwa ia tidak mendukung usaha para pemimpin umat Islam untuk mencari ideologi yang lebih baik daripada Pancasila dan pada saat yang lain ia juga menyebut sila-sila Pancasila sudah sesuai dengan ajaran Islam. Beberapa reservasi dan negosiasi yang diajukan tokoh yang sangat intens membangun iklim akademik di kalangan mahasiswa ini terkait banyak hal di antaranya tentang praksis demokrasi yang terlalu prosedural dan tidak disertai hikmah sebagai sesutu yang "menyimpang" dari prinsip Pancasila:

> "iya, jadi kalo demokrasi dalam perspektif... jadi saya percaya dengan rumusan Pancasila itu, kita harus menggunakan kerakyatan, itu kalo demokrasi dianggap sebagai kerakyatan itu harus dipimpin oleh hikmah, kebijaksanaan. Tafsirnya sebetulnya kalo kita lihat ya di penjelasan. Tapi kekuatan-kekuatan nekolim itu yang terakhir melalui amandemen berkali-kali itu kita jauh dari situ, kita jauh dari sistem demokrasi yang dipimpin oleh hikmah melalui mekanisme yang kita sebut tadi sistem MPR tadi."

Kritik yang amat tajam juga ia sampaikan terkait dengan amandemen UUD 1945 yang menurutnya telah menjauhkan bangsa ini dari dasar-dasar kehidupannya yang pertama. Sumber dari persoalan itu menurutnya adalah neokolim yang ia sebut sebagai *the real khilafah* di dunia yang mestinya dilawan. Kuatnya agensi internasional dengan berbagai bentuknya dalam memengaruhi imajinasi negara-bangsa itu yang –menurutnya- mestinya dilawan. Mungkin yang ia maksudkan sama dengan yang dimaksudkan Stambach (2011, 111-112) bahwa modernisasi dalam bidang apa pun tidak boleh bermakna "sekularisasi". Berikut pernyataan Prof. D terkait penolakan itu:

> "Jadi saya kira PR yang sekarang ini kalo kita masih menggunakan platform *nation-state* Indonesia ini masih kita anggap relevan mungkin 20 tahun lagi begitu ya. Ini kita harus kembali ke UUD 1945 menurut saya kita sekarang ini platformnya udah ndak lagi di UUD 1945, ini UUD 2002 lah kira-kira gitu, sangat berbeda

dengan UUD 1945. Saya kira *nation-state* itu didefinisikan sebagai rekonstitusi. Jadi kalo namanya tetap Indonesia tapi konstitusinya berubah ini juga berubah, dan sebuah bangsa dinyatakan merdeka dari entitas politik yang mandiri kalo dia punya konstitusi sendiri yang dirumuskan secara mandiri. Lha ini perumusannya nggak secara mandiri, perumusannya banyak konsultan asingnya ini, dan saya kira kita menjadi kayak gini ini, terlalu liberal, bahkan mungkin sangat liberal dalam perekonomian sangat pro-pasar begitu sehingga peran pemerintah kelihatan makin kecil."[18]

Demokrasi dan HAM menjadi sasaran utama dari kritik tokoh yang menurut peneliti fenomenal ini kendati ia juga kritis dalam masalah kewargaan khususnya menyangkut kelompok Syiah dan Ahmadiyah. Ia menyatakan sangat setuju bahwa dimasukkannya HAM dalam pasal 28 UUD 1945 hasil amandemen bertentangan dengan karakter bangsa. Ia juga menyatakan sangat setuju bahwa sebagain prinsip HAM berbahaya bagi kemurnian akidah Islam. Dan kekuatan besar yang memaksa amandemen untuk memasukkan HAM itu sekali lagi menurutnya adalah kekuatan besar Barat yang disebutnya sebagai neokolim. Ia juga menyatakan sangat tidak setuju terhadap pernyataan "prinsip demokrasi sesuai dengan konsep syura (permusyawaratan) dalam al-Qur'an. Namun, untuk prinsip antikekerasan tokoh ini sejauh penangkapan penulis sepenuhnya menyetujui tanpa ada catatan atau reservasi.

Tokoh lainnya berasal dari kelompok "puritan" dengan pengikut tak banyak, tetapi dikenal sangat agresif dalam mengecam praktik keislaman orang Indonesia, yaitu H. Ia mendukung usaha para pemimpin umat Islam untuk mencari alternatif ideologi yang lebih baik daripada Pancasila kendati pada saat yang lain ia menyebut sila-sila dalam Pancasila sudah sesuai dengan ajaran Islam. Ia juga menyetujui Pancasila adalah ideologi yang tepat bagi bangsa Indonesia kendati pada saat yang lain ia juga menyebut sistem politik Islam terbukti lebih unggul daripada demokrasi dan sistem lainnya. Ia juga mengafirmasi

18 Wawancara dengan Prof DR pada Rabu 10 Oktober 2018.

bahwa pemerintahan yang tidak memperjuangkan formalisasi syariat Islam adalah pemerintahan *thāghūt* dan tidak wajib menaati pemerintah yang tidak memperjuangkan kepentingan umat Islam kendati pada saat yang lain ia tidak setuju jika kebijakan pemerintah hanya ditaati ketika mendukung kepentingan umat Islam. Nuansa “setengah hati” dan paradok seperti ini terlihat sangat jelas dalam hasil-hasil survei terhadap beberapa ulama Islamis. Adapun mengenai toleransi dan kewargaan, problem yang muncul secara umum lebih besar dibandingkan dengan ulama dari kelompok mainstrem di atas khususnya bagi kelompok minoritas dan non-Muslim.

Varian yang sedikit berbeda adalah Ustaz M. Pandangan Ustaz M, salah satu petinggi Sekolah Tinggi Agama Islam Luqmanul Hakim di bawah Ormas Hidayatullah, mencerminkan penerimaan yang cukup tinggi terhadap prinsip negara-bangsa beserta prinsip-prinsip turunannya kendati juga dengan beberapa reservasi. Hidayatullah sebagai “ormas Islam baru” di tanah air tidak mudah dikelompokkan ke dalam kelompok-kelompok tertentu. Anggota kelompok ini cukup kompleks dan arus yang berada di dalam juga tampak beragam, salah satunya kecenderungan kuatnya kepada Salafi purist dalam kategori Din Wahid (Sunarwoto, 2016) kendati banyak warna lain di dalamnya (Burdah 2018). Kehadiran figur Ustaz ini di Hidayatullah juga membuktikan adanya keragaman itu, ia adalah figur yang kompleks jika dilihat dari sisi latar belakang pendidikan, kiprah organisasi, dan aktivitasnya. Ia belajar di pesantren Nahdlatul Wathan di Kediri, Lombok, lalu melanjutkan studi di STAI Luqmaul Hakim Surabaya, lalu UNITOMO, dan terakhir UIN Sunan Ampel. Ia juga berkiprah dalam banyak organisasi mulai dari Nahdlatul Wathan, Karang Taruna, OP3NH (di Pondok), KAMMI, Askois, MUI, Ormas Hidayatullah, dan masih banyak lainnya. Ia berkiprah tak hanya sebagai guru dan dosen sekaligus menjabat di STAI Hidayatullah, tetapi juga pengasuh pesantren, dai, dan konsultan keluarga. Latar belakang tokoh ini yang kompleks ini mungkin juga mencerminkan keragaman yang ada di lembaga Hidayatullah.

Mengenai pandangannya tentang kebangsaan dapat dikemukakan sebagai berikut. Penerimaan kuat terhadap prinsip utama negara-kebangsaan tercermin pada persetujuannya atas pernyataan: Pancasila adalah ideologi negara yang paling tepat, sila-sila dalam Pancasila sesuai ajaran Islam, dan UUD 1945 merupakan konstitusi tertinggi yang harus dijunjung tinggi. Namun, satu hal yang mengoreksi terhadap tingginya penerimaan itu adalah persetujuannya dalam survei terhadap kemungkinan mengembalikan tujuh kata dalam sila pertama Pancasila. Namun, setelah melakukan wawancara dan meminta konfirmasi lebih mendalam, responden ternyata secara tidak langsung mengoreksi pilihannya dengan menyatakan:

> "Kalau saya pribadi cenderung lebih kepada mengambil pandangan cukup yang sudah ada ini, begitu dari berbagai dialektika yang saya pelajari saya baca dan sebagainya. Kelompok yang mengatakan atau ingin mengembalikan tujuh kata itu sebenarnya kelompok kecil saja, tidak banyak itu. Bagi saya merujuk pada sebagian para ulama yang cenderung menganggap cukup dengan Pancasila, seakan tinggal penguatannya saja sebenarnya. Kenapa? Karena kelima sila itu kan sudah mewakili nilai-nilai keislaman, mau bicara tauhid, mau bicara akhlak, ibadah, semua sudah ada dalam butir-butir itu, mungkin tinggal penguatannya dengan butir-butir itu dibarengi dengan teori-teori yang relevan kan bisa sebenarnya sehingga cukup sebenarnya nggak perlu merubah itu."[19]

Dalam prinsip-prinsip turunan negara-bangsa terutama kewarganegaraan, tokoh ini juga menunjukkan sedikit reservasi terutama tentang sikapnya terhadap Syiah dan Ahmadiyah. Suatu sikap yang bisa disebut sebagai *partial acceptance* terhadap sebagian prinsip negara-bangsa. Kiprahnya dalam lembaga MUI dan besarnya harapan tokoh ini terhadap MUI bisa memberikan penjelasan terhadap sikapnya tentang dua minoritas Muslim itu. Baik dalam survei maupun wawancara, tokoh ini konsisten dalam pandangannya terhadap dua kelompok tersebut kendati pada prinsipnya ia mengakui kesetaraan hak dan kewajiban semua warga negara:

19 Wawancara dengan Ustaz M pada Sabtu, 13 Oktober 2018.

> "...kalo kita bicara dua kelompok ini kan dalam kajian syariahnya kan, fatwa MUI kan penyimpangan begitu ya. Contoh Syiah dengan pemahaman seperti itu kemudian juga Ahmadiyah. Nah, kita kan ngikut ini sebenarnya. Fatwa MUI karena itu termasuk dilarang sebenarnya, nah ini yang saya sebut itu pemerintah kan kemudian kesannya tidak mendukung gitu. Ini yang di beberapa pertanyaannya itu saya netral itu di sana. Karena memang ada hal seperti itu, menjadi PR istilahnya ya. Ketidaktegasan misalnya apakah MUI membuat untuk ketika itu dianggap sebagai kelompok terlarang mestinya kan ada edukasi atau apa lah. Tapi di sisi lain dibiarkan sehingga menjadi ranah konflik sampai sekarang. Artinya apa? Kalo bicara tentang kelompok tadi itu Syiah, kemudian Ahmadiyah dalam Undang-undang kita ada agama yang diakui, kan gitu ya. Nah Islam itu kan jelas, standarnya begitu ya, syahadatnya, kemudian juga Nabi nya gitu ya, dan juga pedoman al-Qur'an Hadis, kemudian kelompok dua ini kan agak berbeda, nah ini yang kita ikut tadi pendapatnya fatwa ulama bahwa menyimpang."[20]

Kendati harapannya sangat tinggi kepada MUI sebagai payung yang menyatuan umat Islam, tokoh ini juga menyadari lemahnya akar MUI dalam masyarakat Muslim Indonesia. Lembaga ini bagaimanapun kalah populer dari organisasi Islam lain seperti NU dan Muhammadiyah. Menurut Ichwan, MUI harus bersaing dengan dua lembaga yang jauh lebih mengakar itu untuk memantabkan otoritasnya (Ichwan 2005, 50). Menurut tokoh itu, MUI sebenarnya bisa diharapkan jadi wadah pemersatu umat Islam Indonesia.

Adapun mengenai prinsip toleransi dan demokrasi, tokoh ini juga memiliki penerimaan dengan reservasi dan negosiasi. Penulis lebih menyebutnya sebagai *realistic acceptance* terhadap prinsip negara-bangsa khususnya sistem dan demokrasi. Ini mirip-mirip dengan tipe proses perjuangan gradual dan penerimaan demokratisasi ala jemaah Tarbiyah yang disebut Yom Mahmudi sebagai *Islamising Indonesia* melalui masyarakat terlebih dahulu (Machmudi 2008, 106-7). Berikut pernyatan ulama ini:

---

20 Wawancara dengan Ustaz M pada Sabtu, 13 Oktober 2018.

> "Peneliti; tapi demokrasi itu meletakkan kekuasaan pada rakyat, bukan pada Tuhan, itu tidak bertentangan dengan islam? Kedaulatan di tangan rakyat bukan di tangan Tuhan. Ustaz M: di satu sisi ada memang idealisme ke sana ya, berhubungan dengan Allah dalam hal itu kita sepakat. Tetapi bicara fakta, realita, dan dimana kita ada, maka kita harus menyesuaikan diri dan yang saya pahami dari Hidayatullah ini bahwa tidak ada semacam upaya untuk harus merubah tadi itu dengan cara usaha khusus itu nggak ada sebenarnya, tetapi seandainya ada yang mampu untuk memperjuangkan itu kemudian bisa misalnya maka kita dukung, gitu bahasanya. Tapi tidak ada semacam usaha khusus dari hidayatullah sendiri."[21]

Pandangan Ulama-Ulama Kelompok Minoritas

Di kalangan ulama minoritas utamanya kelompok Ahmadiyah dan Syiah, kuatnya penerimaan terhadap konsep negara-bangsa beserta turunannya disertai penolakan dan kecurigaan terhadap agenda-agenda kerkedok "Islam". Di kalangan ini, penerimaan terhadap konsep negara-bangsa beserta prinsip-prinsip turunannya sangat tinggi terutama dalam isu kesetaraan kewargaan dan toleransi kendati itu pun dengan berbagai catatan terutama terkait dengan demokrasi, HAM, dan masalah kesetaraan bagi perempuan. Kuatnya perhatian terhadap isu kewargaan dan toleransi ini tentu dapat dipahami sebab hal terakhir ini terkait dengan pengalaman langsung mereka sebagai minoritas khususnya kalangan Ahmadiyah dimana Jatim merupakan propinsi pertama yang melarang "Ahmadiyah" dan daerah di mana Syiah juga sempat mengalami persekusi.

Secara umum, penerimaan terhadap Pancasila sebagai dasar negara dan pilar-pilar kenegaraan Indonesia sangat tinggi dan penerimaan ini sejauh penggalian peneliti bersifat ideologis bukan karena desakan realitas (*realistic acceptance*). Sebagai contoh adalah pernyataan Ustaz I, salah satu tokoh Syiah dari Sampang yang kemudian "tinggal" di Surabaya, terhadap prinsip negara-bangsa bahkan ketika disinggung oleh penulis dengan masalah dengan *dual loyality*:

---

21 Wawancara dengan Ustaz M pada Sabtu, 13 Oktober 2018.

> "Pancasila itu sudah final, ngapain ribut buat dirubah... Menurut saya sih, kita hidup di Indonesia kenapa harus loyalitas dengan negara lain? Kita harus membela negeri ini, apa yang jadi undang-uandang dasar negara kita itulah yang menarik kita, gitu.. menurut saya kalau memang, katakanlah satu contoh Iran mau nyerang Indonesia dengan alasan apapun saya akan bela Indonesia karna ini tanah kelahiran saya. Agama di situ, karna ajaran agama itu mengajarkan bela bangsa dan negara bukan negara lain. Itu ajaran agama, dan jika ada orang yg berpaham seperti itu menurut saya masih tanyak dulu kesyiahannya, gitu."[22]

Dari catatan survei, tokoh di komunitas Syiah yang berusia 40-an tahun ini mengonfirmasi hal-hal prinsip negara-bangsa sebagai berikut dengan pilihan sangat setuju (maksimal): Pancasila adalah ideologi negara yang paling tepat untuk Indonesia, dan sila-sila Pancasila sesuai dengan ajaran Islam, dan memberikan respon setuju terhadap item-item berikut; UUD 1945 (hasil amandemen) merupakan konstitusi tertinggi Indonesia yang harus dijunjung tinggi, Yayasan Islam dan Kristiani memiliki hak yang sama untuk mendirikan sekolah, pemimpin pemerintahan yang terpilih melalui proses demokratik harus ditaati meskipun dari latar belakang non-Muslim, semua warga negara berhak atas kebebasan berpendapat tak terkecuali kelompok non-Muslim, saya menerima seorang penganut Ahmadiyah menduduki jabatan strategis jika berkompeten, dan sebagainya. Penekanan terhadap kesetaraan hak warga negara juga tampak sangat kuat khususnya mengenai hak-hak minoritas meskipun dalam soal kepemimpinan perempuan ada catatan. Responden ini sangat tidak menyetujui terhadap pernyataan-pernyataan berikut: Aksi-aksi kekerasan diperlukan untuk memberi peringatan kepada kelompok yang berbeda pandangan dengan umat Islam, kelompok Syiah tidak boleh melakukan aktivitas peribadatan dan dakwah secara terbuka karena sesat, ujaran kebencian terhadap agama lain dapat dipahami sebagai usaha membentengi umat Islam dari kesesatan, dan sebagainya. Hanya saja dalam isu kepemimpinan

---

22 Wawancara dengan Ustaz I pada Jum'at 12 Oktober 2018.

perempuan responden menyatakan persetujuannya bahwa pemimpin haruslah laki-laki sebagaimana konsep *qawwāmun ʿalā 'l-nisā'* di dalam al-Qur'an kendati di sisi lain ia menyatakan persetujuannya terhadap peran perempuan di lembaga strategis (di luar pemimpin tertinggi) baik di eksekutif maupun legeslatif.

Ustaz AN, mubalig Ahmadiyah di Surabaya, juga memperlihatkan keyakinannya mengenai dasar negara Pancasila. Menurutnya, Pancasila sudah mencukupi dan telah sesuai dengan ajaran Islam:

> "Tetapi pada intinya menurut Ahmadiyah, Pancasila itu sudah memadai untuk Nusantara ini karena memiliki pertama ringkas, dan fleksibel lah, istilahnya begitu. Ringkas, fleksibel, dan sudah sesuailah dengan ajaran Islam. Pancasila kalau menurut kita itu sudah sesuai, dan kita tidak ragu-ragu di dalam anggaran-anggaran dasar kita mencantumkan, dalam anggaran dasar Ahmadiyah asasnya adalah Pancasila. Kita tidak berpikir panjang begitu atau pembahasan khusus untuk memasukkan itu sebagai asas tunggal itu tidak menguras energi lah, langsung aja ditulis di situ semua setuju, tidak pernah ada pembahasan yang begitu rumit. Karena memang kita menganggap bahwa Pancasila itu sudah sesuai, selaras dengan cita-cita dan penegakan sebagai hidup berbangsa dan bertanah air di negara Nusantara kita ini."[23]

Mubalig Senior kelahiran Riau yang memperoleh penugasan di Surabaya ini dapat dikategorikan sebagai progresif menurut hasil survei sebab konfirmasinya yang hampir penuh terhadap semua prinsip negara-bangsa dan prinsip turunannya. Jawaban-jawaban responden ini tentu sempat membuat janggal peneliti sebab pemerintah Surabaya merupakan pemerintah daerah yang paling awal menerbitkan pergub "larangan" Ahmadiyah, tetapi konsistensi jawaban responden dan penegasan berulang membuat peneliti harus menafsirkan sikap yang "aneh" ini. Mereka sepertinya sudah sangat terbiasa memperoleh perlakuan yang berbeda sehingga tekanan pergub itu pun tidak membuatnya tampak "sangat kecewa". Dalam konteks persetujuannya terhadap sistem negara-bangsa, ia bahkan

23 Wawancara dengan Mubalig AN pada Rabu 10 Oktober 2018.

mengemukakan persetujuan maksimal dengan memilih sangat setuju dengan pernyataan-pernyataan item berikut; Pancasila adalah ideologi negara yang paling tepat untuk Indonesia, sila-sila Pancasila sesuai dengan ajaran Islam, dan UUD 1945 hasil amandemen merupakan konstitusi tertinggi Indonesia yang harus dijunjung tinggi. Ia juga menyatakan sangat tidak setuju terhadap pengembalian tujuh kata dalam sila pertama Pancasila yaitu "Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluknya". Demikian pula terhadap isu-isu keadilan dan kesetaraan kewargaaan, sang mubalig juga memberikan apropriasi sangat tinggi terhadap kesetaraan bagi kelompok non-Muslim, kelompok Muslim minoritas, maupun perempuan. Berbeda dengan tokoh Syiah di atas, ia sangat menyetujui perempuan menempati posisi stretagis bahkan sebagai pemimpin bangsa, dan juga kepemimpinan non-Muslim yang dipilih melalui pemilu. Ia bahkan menyatakan kesiapan dan perasaan senang ketika penulis menanyakan tentang kemungkinan ada tetangga yang mendirikan gereja di samping musolanya. Berikut kutipan wawancara peneliti dengan Ustaz AN:

> "Peneliti: ini kira-kira misalnya masjid ini terus ada teman-teman Kristiani ingin mendirikan gereja di sampingnya dan kebetulan sudah di urus ke pemerintah dan dapat izin, Bapak keberatan atau tidak kira-kira? Ustaz AN: oh kita tidak ada masalah, tidak keberatan sama sekali. Senang saja karena *nadrotuna* semboyan kita itu cinta untuk semua tiada kebencian kepada siapapun. Jadi baik dia agama apa pun mau dia nggak beragama pun tetap kan harus cintai. Jadi dia mau bangun masjid mau apa kita harus cintai mereka jangankan dia teroris atau apa sekalipun aliran keras dalam Islam tetap kita selalu mencintai mereka. Tidak ada diskriminasi di dalam cinta itu. Itu kan termasuk cinta pada sesama manusia, bagian dari cinta kepada makhluk Allah SWT itu adalah pengertian cinta daripada kita."

AN menyatakan bahwa Ahmadiyah telah lama menjadi bagian bangsa ini dan bersama-sama bangsa membangunnya. Ia menyebut beberapa orang Ahmadiyah yang menjadi tokoh penting dalam sejarah perjuangan bangsa ini sebagai salah

satu alasan kuatnya penerimaan Ahmadiyah terhadap negara-bangsa Indonesia:

> "Ahmadiyah masuk di Indonesia sejak sebelum Indonesia merdeka, ...ya karena Ahmadiyah sudah berdiri sejak tahun 1889 masih abad ke 19, masuk Indonesia itu tahun 1920-an sehingga memiliki juga proses persejarahan yang panjang di dalam proses sampai kemerdekaan 1945, bahkan dalam masa era pengisian kemerdekaan ini. Nah, sebelum kemerdekaan untuk mewujudkan kiprah Ahmadiyah dalam bidang kemanusian termasuk di dalam memeperoleh hak-hak kemerdekaan. Kehidupan berbangsa dan bertanah air itu adalah bagian yang harus bisa didorong dalam jemaah Ahmadiyah ini mulai dari khalifah ya. Nah di masa Indonesia tahun 20-an itu masuk khalifah kedua Isa Basyirudin Mahmud Ahmad. Jadi perjuangan Ahmadiyah pun di masa kemerdekaan Indonesia Alhamdulillah banyak muncul nama-nama seperti W.R Supratman dari Ahmadiyah, kemudian ada Pak Muhidin, Mohammad Mr. Muhiddin itu masuk dalam tim persiapan upacara kemerdekaan proklamasi di tahun 45 itu. Itu termasuk ketua pengurus besar Jemaat Ahmadiyah di Indonesia pada waktu itu Mr. Muhidin....Kemudian muncul nama-nama yang lain beberapa orang pejuang dari Tasikmalaya, dari Garut dari mana saya tidak hafal nama-nama mereka, pahlawan-pahlawan sehingga juga kita Ahmadiyah itu setiap peringatan 17 Agustus di Jakarta itu diundang, masuk dalam keluarga pahlawan. Di sini di Surabaya juga ada namanya mayor Bambang Giono itu ada makmnya di makam pahlawan Surabaya, itu salah satu pemuda Ahmadiyah yang gugur dalam mempertahankan kemerdekaan Indonesia tahun 47... Pak W.R Supratman juga orang sini juga di Jawa Timur Surabaya juga ya masuk Ahmadiyahnya meskipun keluarganya di Cianjur, beliau asli Jawa Tengah Purworejo."[24]

Responden berulangkali meneguhkan kepada peneliti bahwa Ahmadiyah adalah jemaah ruhaniyah sehingga tidak ada agenda terlibat dalam politik praktis. Yang ada adalah ketaatan kepada pemerintah yang ada. Jadi, istilah khalifah di Ahmadiyah menurutnya adalah pemimpin spiritual, sama sekali bukan pemimpin politik kendati dari narasi "kosmis" tentang perjuangan Ahmadiyah yang disampaikan ada kata-

24 Wawancara dengan Mubalig AN pada Rabu 10 Oktober 2018.

kata yang menurut penulis sangat berkesan politik. Peneliti juga memperoleh pesan untuk menyampaikan argumen kuat Ahmadiyah tentang keyakinan dasar mereka yang menjadi polemik di dunia Islam, tetapi penulis tidak bisa menyampaikannya di sini.

Kesimpulan

Pandangan ulama terhadap negara-bangsa Indonesia tidaklah tunggal, statis dan sudah jadi, tetapi cukup beragam termasuk mereka yang berada dalam kelompok atau organisasi yang sama dan masih dalam proses yang dinamis yang disertai dengan berbagai negosiasi dan reservasi kendati pada umumnya ada penerimaan yang sangat kuat terhadap prinsip "utama" negara-bangsa. Fakta dari riset ini menunjukkan bahwa penerimaan terhadap prinsip negara-bangsa yang utama yakni penerimaan Pancasila, UUD 1945, dan NKRI, sangat kuat di kalangan ulama Surabaya dari berbagai kelompok baik penerimaan itu ideologis maupun realistis. Peneliti tidak menemukan satu pun responden yang secara terang-terangan maupun implisit ingin mengubah Pancasila dan UUD 1945 sebagai dasar negara. Peneliti hanya menemukan dua orang yang menyetujui wacana pengembalian tujuh kata dalam sila pertama Pancasila. Mayoritas ulama Surabaya yang menjadi responden juga menolak penggunaan cara-cara kekerasan dalam mencapai tujuan. Prinsip antikekerasan sebagai bagian dari konsep negara-bangsa secara umum disetujui, tetapi lagi-lagi terdapat pandangan-pandangan yang terkesan tidak konsisten dalam hal ini terutama dalam kaitannya dengan sikap terhadap kelompok-kelompok minoritas yang dianggap sesat. Jadi, kendati ada keragaman, penerimaan ulama Surabaya terhadap prinsip negara-bangsa secara umum sangat tinggi.

Namun, ada keragaman yang luar biasa dalam pandangan mereka mengenai prinsip-prinsip turunannya terutama tentang toleransi dan kewargaan. Hampir semua ulama di Surabaya memberikan catatan tertentu mengenai prinsip-prinsip turunan itu terutama ketika prinsip itu dikaitkan dengan berbagai isu

atau kasus yang terjadi di kota Surabaya atau tanah air pada umumnya. Penulis belum bisa menemukan pola yang rapi bagi keragaman ini sebab keragamannya banyak hampir sebanyak jumlah responden itu sendiri. Pada tingkat tertentu, sebagian ulama Surabaya juga memberikan catatan dalam penerimaan mereka terhadap prinsip demokrasi dan HAM. Pada titik ini, tampak ada semacam penerimaan parsial saja terhadap prinsip-prinsip itu, penerimaan itu terkadang tampak paradok dan ambivalent, terkadang tampak tidak konsisten, dan terkadang disertai kecurigaan yang luar biasa. Intinya terdapat keragaman yang luar biasa dalam penerimaan prinsip-prinsip turunan ini. Istilah-istilah yang ditebar penulis dalam artikel ini seperti *partial acceptance* prinsip kewargaan, *partial tolerance*, kewargaan yang paradok, *realistic acceptance*, dan *ideological acceptance*, semua itu hanya ihtiar awal untuk memberi "label" secara lebih terperinci mengenai sikap ulama terhadap negara-bangsa.

Daftar Pustaka

Burdah, Ibnu. 2018. "Serpihan-Serpihan Narasi Alternatif." dalam *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi, dan Kontestasi,* diedit oleh Noorhaidi Hasan. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.

———. 2010. "Indonesian Muslim's Perception of Jews and Israel." dalam *Muslim Attitudes to Jews and Israel: The Ambivalences of Rejection, Antagonism, and Tolerance*, diedit oleh Moshe Ma'oz. Great Britain, USA, and Canada: Sussex Academic Press, 230-245.

Burhani, Ahmad Najib. 2012. "Al-Tawassuṭ wa-l I'tidāl: The NU and Moderatism in Indonesian Islam." *Asian Journal of Social Science* 40 (5/6): 564-581.

Ghannushi, Rasyid. 1993. *Ḥuqūq al-Muqāthanah: Ḥuqūq Ghair al-Muslim fi al-Mujtamaʿ al-Islāmī.* Virginia: al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Ichwan, Moch. Nur. 2005. "ʿUlamāʾ, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto." *Islamic Law and Society* 12 (1).

Kaptein, Nico J.G. 2004. "The Voice of the 'Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia." *Arch de Sc des Rel* 125.

Machmudi, Yon. 2008. *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS).* Singapura: ANU Press.

Nordholt, Nico Schulte. 2001. "Indonesia, a Nation-State in Search of Identity and Structure." *Bijdragen tot de Taal, Land –en Volkenkunde* 157 (4): 881-901.

Qurtuby, Sumanto al-. 2012/2013. "Reconciliation From Below: Indonesian's Religious Conflict and Grassroots Agency for Peace." *Peace Research* 44/45 (2/1).

Rinaldo, Rachel. 2008. "Envisioning the Nation: Women Activists, Religion and the Public Sphere in Indonesia." *Social Forces* 86 (4): 1781-1804.

Rumadi. 2012. "Islam dan Otoritas Keagamaan." *Walisongo* 20 (1).

Scott, M. Rachel. 2012. "What Might the Muslim Brotherhood Do with Al-Azhar? Religious Authority in Egypt." *Die Welt des Islams* 52 (2).

Stambach, Amy. 2011. "Religion, Education, and Secularism in International Agencies." *Comparative Education Review* 55 (1): 111-142.

Sunarwoto. 2016. "Salafi Dakwah Radio: A Contest for Religious Authority." Archipel 91.

ULAMA DI KOTA-KOTA MUSLIM MINORITAS:

Progresifitas, Toleransi, Dan Bayang-Bayang Islamisme

ULAMA, FRAGMENTASI OTORITAS, DAN IMAJINASI NEGARA-BANGSA:

Studi Kasus Kota Pontianak

Sunarwoto

Ulama sebagai elite agama dan masyarakat telah memainkan peran penting dalam perubahan-perubahan sosial-politik di Indonesia. Mereka bahkan menjadi salah satu pelaku utama terbentuknya negara Republik Indonesia. Gagasan nasionalisme Islam yang dibangun oleh para ulama bisa dilacak jauh sebelum kemerdekaan (Laffan 2002). Setelah kemerdekaan Indonesia pada 1945, mereka tetap menjadi aktor penting perubahan sosial (*agent of social change*). Peneliti seperti Clifford Geertz (1960) dan Hiroko Horikoshi (1987) menunjukkan bahwa selama Orde Baru ulama berperan menerjemahkan gagasan-gagasan modernisasi ke dalam masyarakat Muslim pedesaan di pulau Jawa. Namun, hubungan ulama dan negara tidak selalu seiring sejalan. Dalam catatan sejarah, terdapat ulama yang mengambil sikap oposan dan bahkan kadang harus berbenturan dengan negara. Di masa penjajahan, kita mengenal Haji Rasul, Ahmad Hasan, Zainal Mustafa, dan Isa Anshary yang dikenal luas kritis terhadap pemerintah kolonial (Subhan SD 2000). Di masa setelah kemerdekaan, ulama yang tergabung dalam gerakan Darul Islam (DI) atau Negara Islam Indonesia (NII) seperti

Ajengan Masduki dan Abdullah Sungkar dikenal sangat kritis terhadap negara Indonesia.

Tulisan ini membahas tentang persepsi dan pandangan ulama terhadap negara-bangsa (*nation-state*) dan masalah-masalah yang terkait dengannya seperti demokrasi, toleransi agama, dan kewargaan. Bab ini bertujuan melihat bagaimana ulama membangun persepsi dan pandangan mereka tersebut; apakah faktor-faktor yang membentuk dan mempengaruhinya. Kajian tentang persepsi dan pandangan ulama tentang nasionalisme ini menjadi penting untuk membantu kita memahami peran mereka di tengah perubahan-perubahan besar di bidang politik, budaya, dan teknologi. Para sarjana seperti Dale Eickelman, James Piscatori, dan Jon Anderson, mencatat bahwa kemajuan pendidikan, teknologi komunikasi, dan transportasi telah mengakibatkan terjadinya fragmentasi otoritas agama dan politik (lihat Eickelman dan Piscatori 1996, 131-35; Eickelman dan Anderson 2003 [1999], 1-18). Seturut itu, otoritas tradisional Islam yang biasa disebut ulama mendapat tantangan fragmentasi tersebut. Tak pelak, pandangan semacam ini berakar pada tesis sekularisasi yang meyakini makin runtuhnya peran publik agama. Namun, seperti dicatat Jose Casanova (1994), sejak akhir 1970-an agama justru makin menunjukkan peran publiknya. Terkait dengan ulama, Muhammad Qasim Zaman justru berpandangan bahwa di tengah perubahan-perubahan itu ulama terus menjawab tantangan-tantangan yang datang. Mereka mampu "memperkuat pengaruh, memperluas audiens, memberikan sumbangan kepada wacana publik, dan bahkan menentukan wacana-wacana tersebut" (Zaman 2002, 2).

Tulisan ini menelaah politik Muslim (*Muslim politics*) sebagai "kompetisi dan kontestasi baik atas penafsiran simbol maupun kendali lembaga, formal dan informal, yang melahirkan dan mendukungnya" (Eickelman dan Piscatori 1996, 5). Dari kacamata politik Muslim, cara pandang umat Islam, dan terutama ulama, sangat dipengaruhi oleh ajaran Islam. Mereka menjadikan Islam sebagai salah satu kerangka acuan penting

dalam melihat dan memahami realitas. Perbedaan cara pandang lahir dari perbedaan pemahaman atas Islam. Oleh karena itu, dalam bab ini saya berargumen bahwa perbedaan persepsi dan pandangan ulama terhadap negara-bangsa lahir dari perbedaan interpretasi mereka terhadap Islam yang saling berkompetisi dan berkontestasi. Seperti akan ditunjukkan nanti, negara-bangsa diterima baik oleh hampir seluruh ulama di Pontianak. Namun, penerimaan mereka tidak selalu bersifat seragam. Terdapat keragaman alasan di balik penerimaan tersebut, di mana Islam menjadi acuan utama. Meminjam istilah Benedict Anderson (1983), ulama "membayangkan" negara-bangsa ini dengan selalu menjadikan Islam sebagai acuan. Dalam kompetisi dan kontestasi tafsir Islam, mereka membayangkan format atau sistem negara-bangsa yang ideal dan sesuai dengan Islam. Untuk mendalami wawasan kebangsaan ulama, bab ini juga membahas bagaimana pandangan mereka terhadap masalah kewargaan, hak-hak asasi, intoleransi, dan kekerasan. Akan terlihat nanti bahwa pandangan mereka tidak tunggal dan ditentukan oleh konteks dan relasi yang melingkupinya.

Ulama dan Fragmentasi Otoritas

Pontianak pada abad ke-18 merupakan kerajaan yang didirikan oleh Sultan Syarif Abdurrahman Alkadri (m. 1808). Sultan pendiri ini dikenal sebagai tokoh agama. Berbeda dari kerajaan-kerajaan lain di Kalimantan Barat, Kesultanan Pontianak, menurut Zulkifli Abdillah (2010: 242) dari IAIN Pontianak, tidak memiliki jabatan khusus untuk mufti ataupun qadi. Hal ini, salah satu alasannya, adalah karena Sultan sendiri adalah seorang pemuka agama sehingga tidak diperlukan jabatan khusus qadi ataupun mufti. Terlepas dari itu, pemuka agama atau ulama menempati strata sosial yang sangat dihormati dan berpengaruh besar dalam kehidupan masyarakat. Merekalah pemegang otoritas yang (ter)tinggi dan dihormati dalam urusan keislaman, meskipun tidak memiliki kekuasaan politik (Hasanudin 2014, 90). Model keislaman versi kerajaan ini berlangsung lama bahkan hingga masa setelah kemerdekaan.

Di masa setelah kemerdekaan, ketika kerajaan tidak lagi memegang kekuasaan politik tertinggi di masyarakat, ulama tetap memegang peran penting dalam kehidupan keagamaan dan politik. Negara mengakomodasi sebagian ulama dan memberikan kepercayaan kepada mereka tugas-tugas keagamaan. Sejarah berdirinya Muhammadiyah pada 1912 dan NU pada 1926, serta organisasi-organisasi keagamaan lainnya, menunjukkan bahwa di masa kemerdekaan ulama memainkan peran yang besar dalam membangun dan membentuk Indonesia, sebuah negara-bangsa yang baru lahir ini. Selama masa Orde Baru (1967-1999), ulama sangat mewarnai perjalanan politik. Terbentuknya Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada 1975 atas inisiatif Presiden Suharto menunjukkan bahwa ulama dibutuhkan negara untuk menyukseskan agenda pembangunan yang sedang dilancarkan negara. Muhammadiyah masuk Pontianak pada 1932 (Hasanudin 2014, 191), sedangkan NU pada 1950-an.[1] Kedua organisasi Islam terbesar inilah yang turut mewarnai model keislaman Pontianak hingga akhir Orde Baru. Berakhirnya Orde Baru ditandai oleh munculnya kelompok-kelompok Muslim baru seperti HTI, FPI, MTA, Salafi, Tarbiyah (PKS), dan ustaz-ustaz baru. Di Pontianak, seperti di kota-kota lainnya di Indonesia, aktor-aktor baru ini juga turut merubah lanskap keagamaan masyarakat. Model keislaman kerajaan atau kesultanan tidak lagi mendominasi masyarakat Muslim Pontianak. Secara simbolis, hadirnya kelompok-kelompok baru ini bisa dilihat secara nyata di masjid Mujahidin, Pontianak. Hampir seluruh kelompok Islam turut serta meramaikan kegiatan-kegiatan keislaman seperti pengajian di masjid ini. Terdapat halaqah-halaqah pengajian dari berbagai kelompok tersebut.

Pada masa pascakemerdekaan, kesultanan Pontianak tidak lagi memiliki kekuasaan politik. Kesultanan hanya memegang kekuasaan simbolik-kultural. Namun, pasca-Orde Baru, terutama sejak naik takhta, Sultan tampak membangun

1 Komunikasi pribadi dengan Ahmad Fauzi Muliji, Pontianak, 19 Oktober 2018.

otoritas politik dengan menjalin hubungan berbagai pihak di dalam maupun di luar pemerintahan. Tak kalah penting, Sultan menjalin hubungan dengan kalangan Islam dan Islamis. Ada satu catatan penting tentang hubungan kesultanan Pontianak di masa sekarang dengan kelompok baru, misalnya FPI. Hubungan keduanya terjalin erat sehingga FPI sering diundang dalam acara-acara yang diselenggarakan oleh pihak kesultanan yang sekarang.[2] Pada September 2018 lalu, Ustaz Abdul Shomad (yang dikenal luas sebagai UAS) juga mendapat undangan dan sambutan hangat dari Sultan Pontianak. Di sana, UAS memberikan tausiyah pada acara haul pendiri kesultanan Pontianak.[3] Hal ini menyiratkan hubungan erat Sultan dengan tokoh-tokoh agama berskala nasional yang menjadi aktor-aktor baru dalam kehidupan publik Muslim.

Satu catatan penting adalah kedekatan Sultan Pontianak yang sekarang ini dengan FPI yang tampak dari dukungan kegiatan FPI dan pelibatan FPI dalam acara-acara keagamaan di Kesultanan Pontianak. Sultan juga memberi dukungan terhadap Aksi Bela Ulama yang dimotori FPI setempat sebagai protes atas penolakan kunjungan tokoh FPI pusat, Ustaz Shobri Lubis, ke Pontianak.[4] Tampak sekali bahwa Aksi Bela Ulama di Pontianak meniru pola Aksi Bela Islam yang digerakkan FPI dan kelompok Islamis lainnya di Jakarta, yakni dengan menggunakan sentimen Islam untuk memprotes tindakan Gubernur Kalimantan Barat yang kala itu adalah Cornelius, yang beragama Nasrani. Pemicunya adalah penolakan sekelompok orang terhadap kedatangan Ustaz Shobri Lubis ke Pontianak. Situs online BBC menyebut Aksi Bela Ulama meniru politik SARA (Suku, Aliran, Ras, Agama) yang terjadi selama pemilihan kepala daerah (Pilkada) Jakarta 2017. Kedekatan Sultan dengan FPI barangkali bisa terjalin melalui jaringan habib atau syarif. Pendiri Kesultanan Pontianak adalah seorang

2 Syamsul Kurniawan, komunikasi pribadi, Yogyakarta, 11 Desember 2018.

3 http://pontianak.tribunnews.com/2018/09/10/sultan-pontianak-sambut-uas-di-bandara-supadio-pontianak, diakses 21 Desember 2018.

4 Lihat https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-39992156, akses 12 Desember 2018).

syarif, yang diyakini sebagai keturunan Nabi Muhammad. Hal ini memungkinkan kedekatan dengan tokoh-tokoh FPI yang berlatar belakang habib atau keturunan Hadramaut Yaman. Terlepas dari itu, FPI merupakan salah satu kelompok yang sekarang ini dominan mewarnai kehidupan kota Pontianak. Fragmentasi otoritas agama dan politik di atas memengaruhi perubahan-perubahan yang terjadi pada sikap dan pandangan umat Islam dan ulama di Pontianak terhadap negara-bangsa. Akan terlihat nanti bahwa meskipun menerima baik negara-bangsa, ulama bersikap kritis terhadap aspek-aspek tertentu dari penerimaan tersebut.

Keberterimaan Negara-bangsa

1. Pancasila dan NKRI

Islam sebagai agama mayoritas sangat mewarnai perubahan persepsi dan pandangan terhadap isu-isu tersebut. Islam menjadi kerangka acuan penting untuk menakar dan menilai kedudukan negara-bangsa. Penerimaan ulama di Pontianak terhadap negara-bangsa lahir dari dan dipengaruhi oleh pemahaman dan penafsiran mereka atas Islam. Satu catatan penting dari lapangan adalah pengakuan kuat bahwa Indonesia bukanlah negara Islam. Pengakuan ini menjadi semacam premis penting bagi mereka untuk menjawab pertanyaan bagaimana Islam seharusnya ditempatkan dalam negara-bangsa ini. Dengan premis bukan negara Islam, agama (Islam) tidak ditempatkan sebagai keseluruhan acuan nilai berbangsa dan bernegara, tetapi hanya salah satu acuan nilai. Premis ini tentu tidak mudah dibuktikan secara menyeluruh dalam kenyataan terutama ketika dihadapkan dengan premis Islam sebagai kerangka acuan. Islam sering kali terlalu dominan dalam hal-hal yang seharusnya bukan menjadi bagian dari wilayah agama. Di sini kita akan melihat bagaimana negosiasi terjadi antara Islam dan kebangsaan.

Secara umum, survei ini menunjukkan bahwa penerimaan terhadap negara-bangsa oleh para pemimpin Muslim di Pontianak

tidak perlu diragukan. Data kuantitatif menunjukkan bahwa dari 30 kuesioner yang disebarkan, didapat 21 responden progresif, 5 moderat, 2 konservatif, 1 ekstrem, dan 1 tak teridentifikasi. Tak satu pun termasuk dalam kategori radikal. Data wawancara terhadap 10 responden memperkuat kesimpulan kuantitatif ini. Hampir semua responden menerima bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Satu-satunya yang menginginkan bentuk lain adalah HTI yang mengidamkan terwujudnya sistem khilafah. Bagi sebagian besar ulama Pontianak, Pancasila yang menjadi dasar NKRI adalah hasil kesepakatan yang oleh Ketua PW Muhammadiyah Pontianak disebut sebagai *point of agreement* (kesepakatan) dari para pendiri bangsa (*founding fathers*) yang telah mengandung nilai-nilai Islam.[5] Merujuk kepada K.H. Ma'ruf Amin dari NU, ketua MUI Kalimantan Barat menyebut Pancasila sebagai *mitsaq* (kesepakatan). Bukan sekadar hasil kesepakatan, sila-sila dari Pancasila itu sendiri diyakini dan dipandang lahir dari ajaran Islam. Imam daerah FPI Pontianak menegaskan bahwa Pancasila adalah sari pati dari sebagian ajaran Islam. Keyakinan dan pandangan serupa disampaikan narasumber lainnya dari Muslimat NU Pontianak.[6]

Ulama HTI adalah satu-satunya pihak yang menolak Pancasila sebagai ideologi negara, karena bagi mereka Islam dan khilafah adalah ideologi yang seharusnya diterapkan di negara mayoritas Muslim ini. Namun, mereka tidak menolak kenyataan bahwa sila-sila yang ada dalam Pancasila itu tidak bertentangan dengan Islam. Seorang ustaz dari HTI Pontianak berpandangan bahwa Pancasila bukanlah ideologi tetapi nilai-nilai normatif. Sebagai nilai-nilai normatif, Pancasila tidak memiliki peraturan khusus dan terbuka untuk ditafsirkan. Ia menyatakan bahwa selama Pancasila ditafsirkan tidak bertentangan dengan Islam, maka tidak ada masalah.[7] HTI tentu bukan satu-satunya pihak yang menginginkan sistem khilafah. Imam daerah FPI mengemukakan bahwa

5 Wawancara, Pontianak 12 Oktober 2018.
6 Wawancara, Pontianak, 12 Oktober 2018.
7 Wawancara, Pontianak 18 Oktober 2018.

kekhilafahan merupakan keniscayaan mutlak yang akan terjadi di suatu saat nanti. Salafi pun memiliki konsep khilafah, yakni *khilāfah 'alā manhaj al-nubuwwah* (khilafah menurut metode kenabian). FPI, seperti ditegaskan Imam daerah, memandang khilafah belum bisa diterapkan sekarang. Sedangkan Salafi berpendapat bahwa khilafah tidak harus diwujudkan dalam bentuk pemerintahan.

Ketaatan umat Islam terhadap pemerintah didasarkan pada perintah al-Qur'an untuk mematuhi *ulil amri* (atau *waliyul amr*), yang berbarengan dengan perintah taat kepada Allah dan Rasul (lihat QS. al-Nisa [4]: 59). Di kalangan Muslim, terdapat perbedatan seputar siapakah sesungguhnya *ulil amri* yang harus ditaati. Tak dimungkiri bahwa perdebatan ini juga sudah lama terjadi di Indonesia, dan tak pelak memengaruhi persepsi Muslim atau ulama terhadap kepemimpinan dan pemerintahan. Dalam sejarah Indonesia, penerimaan total terhadap pemimpin sebagai *ulil amri* pernah diberikan Nahdlatul Ulama (NU) terhadap Presiden Sukarno yang disebut sebagai *waliyyu 'l-amr al-dharūrī bi 'l-syaukah* (lihat, misalnya, Naim 1960, 97). Hingga kini masih sering terjadi perbedatan mengenai apakah pemerintah Indonesia bisa disebut *ulil amri*. Bagi kalangan aktivis gerakan Islam seperti MMI dan Salafi jihadis, misalnya, pemerintah Indonesia bukan *ulil amri*.

Sebagian besar narasumber dalam kuesioner, yakni sebanyak 25 responden, menyatakan setuju bahwa pemerintah Indonesia yang merupakan hasil demokrasi bisa disebut sebagai *ulil amri*. Sebanyak tiga responden lainnya menyatakan netral dan hanya dua yang menolak. Data kuantitatif ini menunjukkan tingginya pengakuan terhadap pemerintah hasil demokrasi. Hal ini juga tercermin dalam hasil wawancara dengan seorang pemimpin pondok pesantren di Kalbar. Dia menyatakan bahwa pemerintah yang sah adalah *ulil amri* karena merupakan produk yang dihasilkan dari nilai-nilai agama. Hal yang senada dikemukakan Imam daerah, yakni bahwa "siapapun yang memegang kekuasaan bernegara kita tetap harus tunduk, patuh sebagai warga negara."

Ketua MUI Kalbar tidak memberikan jawaban secara tegas mengenai apakah pemerintah yang sekarang itu *ulul amri* atau tidak. Dia, dalam kuesioner, memilih netral, hal yang juga terlihat dalam wawancara dengan penulis. Dia juga tidak memberikan jawaban yang jelas tentang boleh tidaknya non-Muslim memimpin. Alih-alih, dia merujuk kepada pengalaman politik Kalimantan Barat yang selama dua periode dipimpin oleh seorang gubernur non-Muslim, yakni Cornelius. Dalam keadaan seperti itu, yang paling penting, menurutnya, adalah umat Islam mengawal agar peraturan-peraturan yang dibuat pemerintah tidak menghalangi kepentingan umat Islam terutama untuk melaksanakan ajaran agamanya. Sebagaimana dinyatakan dalam ajaran Islam, ketaatan terhadap *ulil amri* bukan terutama berdasarkan pada norma hukum yang ada tetapi pada batas agama, yakni ketaatan selagi tidak dalam kategori kemaksiatan dalam pandangan agama. Dengan kata lain, ketaatan kepada *ulil amri* bukanlah ketaatan total, tetapi ketaatan yang berlandaskan agama.

2. *Demokrasi*

Salah satu perdebatan pelik di kalangan Muslim dalam memandang negara-bangsa adalah mengenai demokrasi, apakah sesuai dengan Islam ataukah tidak. Sebagian sarjana Muslim seperti Hasan al-Banna (m. 1949) dari Mesir memandang bahwa demokrasi tidak sesuai dengan Islam, dan ia adalah produk Barat. Sebagian lainnya seperti Rashed al-Ghannoushi (lahir 1941) dari Tunisia berpendapat bahwa Islam dan demokrasi tidak bertentangan. Bahkan, dia mengatakan bahwa Islam pada dasarnya bersifat demokratis. Hasan Turabi dari Sudan menggagas demokrasi syariah. Perbedaan ini tidak bisa dilepaskan dari akar persoalan tentang kedaulatan. Dalam demokrasi, kedaulatan berada di tangan rakyat atau warga negara (*popular sovereignty*). Prinsip ini bertentangan dengan prinsip Islam bahwa kedaulatan berada di tangan Tuhan (*divine sovereignty*). Dua jenis otoritas ini, dalam Islam, menjadi perdebatan sengit di kalangan pendukung dan

penentang demokrasi. Logika di balik oposisi biner otoritas ini, seperti ditegaskan Raja Bahlul, sesungguhnya adalah oposisi antara "pemerintah oleh rakyat" (*government by the people*) dan "pemerintah oleh kelas ulama" (*government by a class of clergy*; Bahlul 2006, 3).

Dalam survei ini, penerimaan terhadap demokrasi secara umum juga menunjukkan sikap positif, dalam arti mereka menerima demokrasi sebagai sistem politik di Indonesia. Bagi sebagian besar mereka, demokrasi sesuai dengan ajaran Islam, terutama ajaran tentang *syūrā*. Dalam bahasa Ketua Muslimat NU Pontianak, *syura* merupakan konsep Islam yang memayungi demokrasi.[8] Dengan kata lain, terdapat kesesuaian antara demokrasi dan Islam (*syūrā*). Dari sini kita bisa melihat bahwa penerimaan ulama terhadap demokrasi sebagai sistem politik selalu dibingkai dalam kerangka pikir Islam. Demokrasi dipahami dan ditafsirkan melalui ajaran Islam. Di sini perlu dicatat bahwa posisi Islam, bagi mereka, di atas demokrasi. Merujuk pada ketua MUI Kalimantan Barat, Islam tidak boleh dibenturkan dengan demokrasi. Islam harus mewarnai demokrasi, bukan sebaliknya.[9]

Kenyataan bahwa demokrasi bukan berasal dari Islam tidaklah menghalangi Muslim untuk mengikuti sistem politik ini. Imam daerah FPI Pontianak menyatakan bahwa demokrasi memang bukanlah konsep Islam, tetapi selagi tidak bertentangan dengan ajaran Islam, maka umat Islam wajib mengikutinya. Ada pula yang memberi catatan kritis terhadap jalannya demokrasi yang tidak baik, yang belum mampu melahirkan pemimpin ideal dan keadilan bagi masyarakat.[10] Satu-satunya yang menolak demokrasi sebagai sistem politik adalah ustaz HTI yang memandangnya bukan bagian dari Islam. "Jadi, ya, tidak memiliki tempat sebenarnya demokrasi dalam Islam," tegas Ustaz HTI Pontianak. Lebih lanjut dia mengemukakan bahwa demokrasi bukanlah sekadar soal *syūrā*. Menurutnya,

8 Wawancara, Pontianak, 12 Oktober 2018.
9 Wawancara, Pontianak, 15 Oktober 2018.
10 Wawancara dengan Dr. H. Syarif, Pontianak, 11 Oktober 2018.

demokrasi memiliki dua asas. Yang pertama adalah kedaulatan di tangan rakyat, sedang yang kedua adalah kekuasaan di tangan rakyat. Dalam pandangannya, kekuasaan di tangan rakyat tidak menimbulkan masalah, karena ia terkait hak-hak rakyat untuk memilih pemimpin. Sementara itu, kedaulatan di tangan rakyat menimbulkan masalah karena terkait dengan pembuatan hukum. Sistem demokrasi yang melahirkan hukum buatan rakyat melalui sistem perwakilan menjadi bermasalah karena akan menjadikan hukum berubah-ubah sesuai kepentingan yang membuat. Dia menegaskan pernyataan berikut.

> "Yang saya pahami tidak ada konsep ... kedaulatan di tangan rakyat. Tetapi kedaulatan itu ya di tangan Sang Pembuat hukum, ya *asy-Syari'* itu, yaitu Allah atau hukum syarak atau kitabullah atau sunnah Rasulullah. Artinya, kalau kita mau membuat hukum, bukan membuat, dalam artian menyusun hukum, itu merujuknya itu kepada kitabullah dan sunnah Rasulullah".[11]

Ustaz HTI tidak menjelaskan bagaimana menyusun hukum dengan merujuk ke kitab Allah dan sunnah Rasul. Terlepas dari penolakannya terhadap demokrasi sebagai sistem politik, Ustaz HTI tidak menolak secara total unsur-unsur demokrasi. Jika kita lihat dalam sejarahnya, justru Hizbu at-Tahrir (HT) bisa hidup dan berkembang di negara berpaham demokrasi. Ini membuktikan bahwa ada kondisi politik yang memungkinkan HT menjadi bagian dari proses demokratisasi.

Untuk memahami lebih jauh perbedaan pandangan ulama tentang kedudukan demokrasi dan Islam, kiranya kita bisa merujuk pada Asef Bayat. Menurut dia, pertanyaannya bukan apakah Islam sesuai atau tidak sesuai dengan Islam, tetapi pertanyaannya adalah "dalam kondisi seperti apa umat Islam menjadikan Islam dan demokrasi sesuai atau tidak?" Jawaban atas pertanyaan ini terletak pada para pelaku sosial (*social agents*) dalam negara yang menganut sistem demokrasi seperti Indonesia. Mereka berjuang menjadikan Islam selaras atau tidak dengan demokrasi (Bayat 2007, 4). Pendek kata, pertanyaan kesesuaian atau tidak antara demokrasi dan Islam

11 Wawancara, Pontianak, 12 Oktober 2018.

pada hakikatnya, kata Bayat, adalah soal "pergulatan politik" (*political struggle*; Bayat 2007, 6). Dipahami dari sini, kita bisa melihat bahwa, meskipun setuju, ulama di Pontianak umumnya memberikan catatan kritis terhadap demokrasi. Jika dibahasakan, mereka ingin mengatakan bahwa demokrasi bisa diterapkan hanya jika sesuai dengan Islam. Pada taraf tertentu, HTI yang menolak demokrasi pun menerima sebagian lainnya dari demokrasi sebagaimana ditunjukkan dalam pendapat Ustaz WI di atas.

Syariat Islam

Wacana formalisasi syariat Islam menguat pada masa pasca-Reformasi. Bersamaan itu, di parlemen mencuat tuntutan pengembalian tujuh kata dari Piagam Jakarta, yakni "*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi para pemeluknya*" (lihat Nur Ichwan 2003, 23-24). Tuntutan penerapan syariat Islam secara formal sebagian terwujud dalam bentuk Peraturan Daerah (Perda) Syariah yang diberlakukan di beberapa daerah di Indonesia. Pontianak bukanlah salah satu daerah itu. Hal ini bukan berarti bahwa syariah Islam tidak menjadi perhatian masyarakat ataupun tokoh-tokoh Muslim di wilayah ini. Keinginan kuat menjadikan Islam sebagai panduan hidup keseharian tampak pada kehadiran simbol-simbol Islam di ruang publik yang makin kuat.

Dari tiga puluh pemimpin agama yang mengisi kuesioner, terdapat 15 orang yang tidak menyetujui (TS) atau sangat tidak setuju (STS) dikembalikannya tujuh kata dalam Piagam Jakarta. Dua belas lainnya menyetujui atau sangat setuju, dan tiga lainnya bersikap netral. Menariknya, beberapa yang setuju, ketika penulis mewawancarai secara langsung, menujukkan sikap yang tidak konsisten. Dalam wawancara, mereka justru menegaskan penerimaan sila-sila dari Pancasila sebagaimana bentuknya yang sekarang, bukan bentuknya dalam Piagam Jakarta. Persetujuan mereka atas tujuh kata dalam Piagam Jakarta bukan berarti mereka ingin mengembalikan Piagam Jakarta itu sendiri atau formalisasi syariat Islam. Yang mereka

inginkan adalah pelaksanaan syariat secara nyata. Umat Islam harus melaksanakan ajaran Islam dengan sungguh-sungguh dan negara tidak boleh menghalangi pelaksanaan tersebut. Keinginan tersebut tercermin jelas, misalnya, dalam beberapa wawancara saya dengan salah seorang narasumber yang dalam kuesioner menyetujui Piagam Jakarta. Dia mengatakan bahwa kesepakatan tentang Piagam Jakarta sudah dicapai, dan Pancasila dalam bentuknya sekarang sebagai falsafah negara tidak boleh diubah lagi.[12] Narasumber lain menegaskan bahwa dihapuskannya tujuh kata itu merupakan bentuk kebesaran jiwa tokoh-tokoh Muslim demi persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia. Lebih jauh, Ketua MUI Kalbar menyatakan berikut.

> "Kalau [menurut] saya, sebetulnya tidak perlu harus formalitasnya itu. Sebab, bagi saya, yang penting penerapannya itu … Apalah artinya diformalkan, [jika] aplikasinya juga bertentangan dengan yang sebenarnya … Tidak harus formal".[13]

Dari sini, kita bisa melihat secara jelas bahwa data survei dan wawancara yang tampak inkonsisten pada dasarnya lebih dilandaskan pada pemahaman substansial dan penerapan syariah Islam yang nyata daripada keinginan mendukung formalisasi syariat Islam. Hal ini seperti tampak dalam pernyataan Ketua MUI Kalbar bahwa penerapan syariah secara nyata dalam kehidupan lebih baik daripada sekadar formalitas tanpa terwujud dalam kenyataan di masyarakat.

Hak Kewargaan, Minoritas, dan Kekerasan

Konsep kewargaan dalam Islam berbeda dari konsep kewargaan dalam negara-bangsa yang dianut di Barat. Konsep besar yang memayungi gagasan kewargaan dalam Islam adalah konsep *ummah* yang dicirikan oleh ikatan keagamaan Islam dan berlaku lintas batas teritorial, ras, dan suku. *Ummah* adalah komunitas orang-orang yang beriman (Islam), dan karenanya menjadikan umat agama lain sebagai warga kelas dua. Sebagai jabarannya, dalam fikih, konsep kewargaan (*citizenship*) biasanya berada

---

12 Wawancara, Pontianak, 18 Oktober 2018.
13 Wawancara, Pontianak 15 Oktober 2018.

di bawah konsep *dār al-Islām* yang merujuk pada masyarakat Muslim, dan *dār al-ḥarb* merujuk pada masyarakat non-Muslim. Warga non-Muslim yang hidup di masyarakat Muslim dan tunduk terhadap undang-undangnya disebut *dzimmī*, sedang yang melawan disebut *harbi* (lihat Salam, 1997: 125-147; Kamali, 2009: 121-153). Seperti dikemukakan di atas, para ulama di Pontianak tidak memandang Indonesia sebagai negara Islam. Mereka tidak menggunakan istilah *dār al-Islām* untuk menyebut Indonesia. Oleh karena itu, beberapa responden yang saya wawancarai tidak memahami kewargaan dari kacamata konseptual *dzimmī* dan non-*dzimmī*. Meskipun demikian, mereka tidak membenturkan konsep negara Islam dengan NKRI.

Penerimaan HAM di kalangan ulama Pontianak cukup tinggi. Dari data kuantitatif, sebagian besar, yakni 23 responden (15 S, 8 SS), memandang HAM memiliki kesesuaian dengan prinsip-prinsip *maqāshid al-syarī'ah* dalam Islam. Yang TS hanya empat, dan yang STS hanya dua orang. Sedangkan yang netral hanya satu responden. Jumlah yang tidak berkeberatan HAM masuk ke dalam UUD amandemen adalah 18 responden. Mereka memandang HAM sesuai dan tidak bertentangan dengan karakter bangsa. Hanya enam yang menyatakan sebaliknya, sedangkan enam lainnya menyatakan netral. Penerimaan yang tinggi juga diberikan kepada hak-hak masyarakat adat dan keyakinan lokalnya. 21 responden (17 S, 4 SS) menyatakan mengakui hak-hak masyarakat adat. Hanya 6 (4 TS dan 2 STS) yang tidak mengakui, dan 3 menyatakan netral. Dari data ini, bisa disimpulkan bahwa kendati penerimaan HAM tinggi, terdapat pula penolakan. Hal ini tercermin jelas bagaimana para ulama menyikapi berbagai kasus kekerasan yang menimbulkan masalah hak-hak kewargaan. Mereka tidak sepenuhnya menerima, dan bahkan dalam kasus-kasus tertentu cenderung mendukung hilangnya hak-hak kewargaan.

Dalam hal hak-hak sebagai warga negara, kepemimpinan perempuan tampaknya tidak terlalu bermasalah bagi ulama di Pontianak. Perempuan berhak menduduki jabatan dalam

jabatan eksekutif dan legislatif. Sebanyak 18 responden menyatakan setuju dan bahkan sangat setuju (5 S, 13 SS) jika perempuan menduduki jabatan politik tersebut. Hanya lima orang menyatakan tidak setuju (2 TS, 3 STS), dan dua sisanya menyatakan netral. Data ini menunjukkan bahwa penerimaan ulama atas kepemimpinan politik perempuan cukup tinggi. Persoalannya adalah mengapa demikian tinggi penerimaan tersebut? Salah satu responden menjelaskan bahwa keharusan laki-laki menjadi pemimpin hanya berlaku dalam sistem politik khilafah atau imamah. Oleh karena Indonesia, kata dia, bukan negara Islam, maka keharusan itu tidak berlaku. Responden lain mengatakan bahwa yang tidak boleh bagi perempuan itu adalah memimpin salat. Dalam urusan kenegaraan, dia menggolongkan kepemimpinan perempuan dalam hadis yang mengatakan bahwa umat Islam lebih tahu dalam urusan agama daripada Nabi (*antum a'lamu bi-umūri dunyākum*). Penolakan terhadap kepemimpinan perempuan pun tidak total. Ada sisi yang diperbolehkan bagi perempuan untuk memimpin. Responden lainnya, misalnya, berpendapat bahwa perempuan boleh menduduki jabatan politik selagi tidak setingkat presiden. Senada dengan ini, Ustaz HTI menjelaskan bahwa menurut syariat perempuan tidak boleh menjadi penguasa, tetapi boleh menjadi pemimpin. Pembedaan penguasa dan pemimpin ini tidak lepas dari pembedaan yang dia lakukan antara kedaulatan di tangan rakyat dan kekuasaan di tangan rakyat seperti dijelaskan di atas. Memimpin termasuk dalam kategori "kekuasaan di tangan rakyat" yang mencakup hak rakyat memilih pemimpin (administratif). Oleh karena itu, perempuan bisa dipilih untuk memegang jabatan administratif. Namun, tandas Ustaz HTI, perempuan tidak boleh turut membuat atau menentukan hukum seperti *qādh*ī atau hakim.

Sikap anti-kekerasan ulama di Pontianak juga sangat tinggi. Hal ini terlihat dari jawaban mereka atas pernyataan tentang perlunya tindakan kekerasan terhadap kelompok yang berbeda pandangan dengan umat Islam sebagai peringatan. Sebanyak 17 responden menyatakan sangat tidak setuju (STS)

dan sepuluh tidak setuju (TS). Hanya ada satu responden yang menyatakan sangat setuju (SS). Dua sisanya mengambil sikap netral. Ini berarti bahwa hampir 75% responden menolak penggunaan kekerasan. Bahkan, dari hasil wawancara penulis dengan responden yang menyatakan sangat setuju (SS) terhadap tindak kekerasan itu pun menyatakan tidak setuju dengan penggunaan kekerasan. Ditilik dari data wawancara, sikap anti-kekerasan yang tinggi ini bukan tanpa reservasi. Di antara responden ada yang menyatakan bahwa sikap keras terhadap kelompok Muslim yang dipandang menyimpang dari ajaran Islam yang benar boleh ditindak tegas setelah diadakan tindakan persuasif. Hal serupa berlaku pula pada tindakan kekerasan terhadap kemaksiatan atau pelanggaran sosial. Imam daerah FPI menegaskan bahwa dalam memberantas kemaksiatan FPI terlebih dulu berkoordinasi dengan pihak-pihak berwenang setempat dan memberi peringatan. Jika tidak berhasil, baru tindakan koersif diberlakukan. Tindakan kekerasan yang dilakukan kelompok sipil bisa dibaca sebagai akibat tidak tegaknya aturan dan hukum oleh negara.

1. Terhadap Minoritas Muslim

Sikap ulama terhadap minoritas tampak ambigu. Sikap keras ditunjukkan terhadap minoritas yang dianggap tidak sesuai dengan "Islam yang benar" atau dinyatakan sesat. Hal serupa tidak terjadi pada minoritas yang dianggap berada dalam batas "Islam yang benar" tersebut. "Yang benar" di sini bisa diartikan sebagai Islam Sunni yang merupakan Islam *mainstream* di Indonesia. Jadi minoritas Salafi atau Jamaat Tabligh, misalnya, tidak dinyatakan sesat dan dianggap masuk dalam Islam Sunni. Sejak berdirinya, MUI memainkan peran penting dalam melahirkan fatwa-fatwa tentang kelompok-kelompok minoritas Muslim ini. Fatwa-fatwa ini berpengaruh besar di masyarakat sebagaimana terlihat dalam berbagai kasus, mulai dari kekerasan terhadap jemaat Ahmadiyah, Lia Eden, hingga Gafatar. Dalam survei ini, persetujuan terhadap fatwa sesat yang dikeluarkan MUI sangat tinggi, yakni tiga belas menyatakan setuju (S) dan

tujuh sangat setuju (SS). Yang menyatakan sangat tidak setuju (STS) dua orang dan tidak setuju (TS) lima orang. Sedang dua sisanya memilih netral. Ini berarti bahwa lebih 50% (yakni 57%) dari tiga puluh responden mendukung fatwa-fatwa sesat MUI.

Dengan membandingkan fatwa tentang Syiah dan Ahmadiyah, kita bisa melihat ambiguitas MUI terhadap keduanya. Sementara, di satu sisi, Ahmadiyah secara tegas dinyatakan sesat, tetapi di sisi lain MUI belum menyatakan sesat kepada Syiah. MUI, melalui fatwa yang dikeluarkan pada 1984, hanya memperingatkan perbedaan-perbedaan antara Syiah dan Sunni dan bahayanya Syiah jika masuk ke Indonesia. Fatwa tentang Syiah ini tampak berpengaruh pada sikap para pemimpin agama ataupun ulama di luar MUI. Kelompok-kelompok minoritas yang baru muncul kemudian seperti Gafatar telah difatwakan sesat oleh MUI. Ambiguitas MUI terhadap minoritas Muslim tampak pada pembedaan antara ajaran atau doktrin dan hak-hak kewargaan. Mari kita lihat data kuantitatif. Dari tiga puluh yang mengisi kuesioner, hanya tujuh ulama yang menyatakan tidak setuju jika Syiah tidak boleh dipandang sesat. Dengan kata lain, mereka setuju bahwa Syiah adalah aliran sesat. Dua puluh lainnya menyatakan setuju jika Syiah tidak boleh dipandang sesat, atau dengan kata lain mereka tidak setuju jika Syiah disesatkan. Syiah bukanlah aliran sesat. Tiga orang selebihnya menyatakan netral. Dari data ini terlihat bahwa ulama di Pontianak umumnya toleran terhadap Syiah. Sikap tidak menyatakan sesat terhadap Syiah ini bisa ditafsirkan, pertama, karena pengaruh MUI yang tidak atau belum menyatakan sesat terhadap Syiah. Selama dasawarsa belakangan, gerakan-gerakan yang mengampanyekan sesatnya Syiah bermunculan seperti gerakan yang tergabung dalam Aliansi Nasional Anti Syiah (ANNAS).[14] Namun, kedua, dua organisasi Islam terbesar, NU dan Muhammadiyah, sejauh ini menentang desakan agar MUI mengeluarkan fatwa sesatnya

---

14 http://www.annasindonesia.com/profil/visi-dan-misi-aliansi-nasional-anti-syiah.

Syiah.[15] Dua alasan ini setidaknya berpengaruh pada tingkat penolakan terhadap Syiah yang tidak sekuat penolakan terhadap Ahmadiyah.

Sikap ulama terhadap Syiah berbeda dari sikap mereka terhadap Ahmadiyah. Dari tiga puluh orang yang mengisi kuesioner, hanya lima orang yang menyatakan tidak setuju atau tidak setuju sekali terhadap pelarangan Ahmadiyah berbicara atas nama Islam. Sebanyak dua puluh responden lainnya menyatakan setuju atau sangat setuju atas pelarangan tersebut. Tiga orang sisanya menyatakan netral. Dari 22 yang setuju itu tidak seluruhnya menganggap keberadaan Ahmadiyah sebagai bagian dari upaya melemahkan dan memecah belah umat Islam dari dalam. Sebagian mereka mengambil sikap netral. Sebanyak sebelas dari mereka tidak menyetujui penganut Ahmadiyah menduduki jabatan publik meskipun memiliki kecakapan. Tujuh dari 22 orang menyatakan setuju penganut Ahmadiyah yang berkompeten untuk menduduki jabatan publik. Empat menyatakan netral. Data ini menunjukkan bahwa penolakan terhadap minoritas Muslim Ahmadiyah sangat tinggi. Fatwa MUI tentang sesatnya Ahmadiyah tampak sangat berpengaruh kuat pada penolakan tersebut (Fatwa MUI Nomor: 11/MUNAS VII/MUI/15/2005). Sebagian besar mereka memang anggota MUI. Ustazah EAM dari Badan Kontak Majelis Taklim (BKMT) yang juga anggota Fatayat NU Pontianak mengatakan sebagai berikut.

> "Kalau Ahmadiyah itu kan sudah jelas bahwa ada fatwa MUI yang mengatakan, saya lupa tahun berapa. Karena dia mengakui Mirza Ghulam Ahmad sebaagi nabi sesudah Nabi Muhammad SAW kan. Itu jelas bahwa fatwa MUI menjelaskan mereka adalah termasuk yang sesat. Karena tidak sesuai tadi al-Qur'an dan hadis adanya pengakuan terhadap Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi setelah Nabi Muhammad saw. Itu jelas menyimpang."[16]

15 https://nasional.tempo.co/read/538851/muhammadiyah-dan-nu-tolak-mui-fatwakan-sesat-syiah, diakses 15 November 2018.

16 Wawancara, Pontianak, 18 Oktober 2018.

Selain Ahmadiyah dan Syiah, di Kalimantan Barat, terutama di kabupaten Mempawah, salah satu minoritas yang mendapat fatwa sesat adalah Gerakan Fajar Nusantara atau disingkat Gafatar. MUI Kalimantan Barat secara tegas menyatakan Gafatar sebagai aliran sesat dan menyesatkan, dan karenanya keluar dari Islam.[17] Peristiwa ini memaksa anggota Gafatar kehilangan tempat tinggal mereka dan hidup dalam pengasingan.

Terdapat sebagian mereka yang memilah antara persoalan teologis dan persoalan kewarganegaraan. Dalam hal teologis, mereka tidak memberikan toleransi sama sekali terhadap Ahmadiyah. Sikap teologis ini menimbulkan sikap ambigu dalam memandang hak-hak kewarga-negaraan dan penyelesaian terhadap kasus Ahmadiyah. Di satu pihak, mereka mengakui bahwa pemerintah harus memberikan perlindungan kepada warga Ahmadiyah. Namun, di sisi lain, mereka tidak bisa melihat penyelesaian kekerasan terhadap warga Ahmadiyah selain menyadarkan warga itu bahwa ajaran Ahmadiyah bertentangan dengan ajaran Islam dan pemerintah harus membatasi ruang gerak mereka agar tidak menyebarkan ajaran tersebut. Dasar utama sikap mereka terhadap Ahmadiyah adalah fatwa MUI tersebut di atas.

2. *Terhadap Minoritas Non-Muslim*

Di negeri dengan mayoritas penduduk Muslim seperti Indonesia, kepentingan mayoritas sering kali menjadi masalah yang pelik. Terdapat kecenderungan kuat untuk menjadikan mayoritas sebagai warga kelas pertama, sedangkan minoritas sebagai warga kelas dua. Data kuantitatif penelitian ini menunjukkan adanya ketegangan antara mereka yang mendukung dan yang menolak pemberian keistimewaan mayoritas Muslim dalam pengambilan keputusan politik. Sejumlah 11 responden (10 TS, 1 STS) menolak pemberian keistimewaan itu, sedang 10 menyetujuinya (S). Sebanyak 9 responden sisanya menyatakan netral. Tingginya jumlah responden yang netral ini menyiratkan

---

17 http://pontianak.tribunnews.com/2016/01/25/mui-kalbar-keluarkan-fatwa-gafatar-aliran-sesat, diakses pada 15 November 2018.

bahwa mayoritas-minoritas adalah masalah yang serius dalam kehidupan politik di Pontianak. Setidaknya, hal ini menyiratkan potensi tergerusnya hak-hak minoritas. Potensi ini tergantung pada berbagai kasus dan pemicunya. Tentu ini bukan khas Pontianak, karena hal yang serupa bisa dijumpai di tempat-tempat lainnya.

Masalah mayoritas-minoritas pada gilirannya berdampak pada masalah kesetaraan antara Muslim dan non-Muslim. Pandangan ulama di Pontianak terhadap kesetaraan Muslim dan non-Muslim tampak pada kesetujuan mereka terhadap akses yang sama terhadap anggaran negara. Sebanyak 26 responden menyatakan setuju (19 S, 7 SS). Hanya satu responden yang menyatakan tidak setuju, dan tiga sisanya netral. Hal ini menggambarkan betapa ulama di Pontianak menjunjung kesetaraan warga negara tanpa melihat perbedaan agama. Hal ini juga dikuatkan oleh sikap sebagian besar mereka yang menyetujui bantuan negara terhadap lembaga-lembaga Kristiani. Sebanyak 23 responden menyatakan tidak setuju (15 TS, 8 STS) jika pemerintah tidak memberikan bantuan terhadap lembaga-lembaga Kristiani (hanya) karena khawatir digunakan untuk Kristenisasi. Hanya satu responden yang menyatakan sangat menyetujui (SS) pemerintah tidak memberikan bantuan kepada lembaga-lembaga Kristiani. Sisanya, empat responden, menyatakan netral. Mereka juga menanggapi positif terhadap pemberian fasilitas publik bagi non-Muslim. Sebanyak 24 responden menyatakan tidak setuju (20 TS, 4 STS) jika negara membatasi fasilitas publik bagi non-Muslim. Hanya tiga responden menyatakan setuju (2 S, 1 SS). Sedangkan 3 sisanya netral.

Meskipun berpenduduk mayoritas Muslim (lebih dari 59,7% total penduduk 5.406.553),[18] Kalimantan Barat, termasuk Pontianak, juga dicirikan oleh besarnya penduduk non-Muslim. Hidup berdampingan secara harmoni antara Muslim dan non-Muslim sudah tertanam lama. Kesadaran akan keragaman agama ini tampak tercermin kuat dalam pandangan positif para

18 https://dukcapil.kalbarprov.go.id/statistik/agama, akses 2 Desember 2018.

ulama di Pontianak tentang hidup berdampingan dengan non-Muslim. Dari data kuantitatif yang terhimpun, keseluruhan dari tiga puluh responden menyatakan menerima umat agama lain untuk tinggal di lingkungan mereka. Penerimaan ini cukup tinggi, yakni tiga belas menyatakan sangat setuju (SS) dan tujuh belas lainnya setuju (S). Hal ini menunjukkan tingkat toleransi antarumat beragama di Pontianak tinggi. Dalam hal kebebasan beribadah, survei ini menunjukkan bahwa sebanyak dua puluh tiga responden di Pontianak mengakui sangat setuju dan lima setuju terhadap kebebasan non-Muslim untuk menjalankan ibadah mereka. Hanya dua responden menyatakan tidak setuju (TS) dan sangat tidak setuju (STS). Dalam wawancara, tingginya toleransi ini juga tergambar jelas. Prinsip *lakum dīnukum waliya dīn* (bagimu agamamu, dan bagiku agamaku) (QS. al-Kafirun [109]: 6), seperti dikemukakan salah satu responden, mendasari toleransi ini. Responden yang sama mengaitkan kenyataan bahwa Indonesia bukanlah negara Islam, dan karenanya umat non-Muslim memiliki hak yang sama.

Tumbuhnya kesadaran perlunya menjaga harmonisme di antara pemeluk agama belakangan digemakan di masyarakat Pontianak. Hal ini tidak terlepas dari pengalaman konflik etnis yang pernah terjadi di berbagai wilayah di Kalimantan Barat pasca-Orde Baru (van Klinken 2007, bab 4). Mereka sadar akan potensi konflik yang timbul dari keragaman etnis, budaya, dan agama. Dalam skala nasional, pemerintah telah berupaya untuk menyelesaikan problem ini dengan, di antaranya, mendirikan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) di beberapa kota di Indonesia, termasuk Pontianak. Namun, seperti ditunjukkan oleh penelitian Suhadi (2016, 61), FKUB di Pontianak tidak selalu efektif. Bahkan, kata Suhadi, FKUB sering menjadi salah satu penghambat bagi izin pendirian rumah ibadah non-Muslim, misalnya. Kecenderungan ini bukan khas Pontianak, karena daerah lainnya pun sedang menghadapi problem yang sama. Dalam survei ini, sebanyak enam responden menyatakan tidak setuju (TS) terhadap pendirian ibadah non-Muslim di lingkungan mayoritas Muslim. Empat orang lainnya

menyatakan sangat tidak setuju (STS). Sedangkan sebanyak sembilan responden menyatakan setuju (S) dan dan empat responden mengatakan sangat setuju (SS). Sejumlah tujuh responden sisanya menyatakan netral. Melihat tingginya angka responden yang netral, kecenderungan dan potensi intoleransi bisa dikatakan rentan makin tinggi. Hal ini bergantung pada faktor-faktor pemicu toleransi dan intoleransi.

Kerentanan akan intoleransi terhadap non-Muslim bisa dibaca pula dari perubahan-perubahan dalam keberagamaan yang terjadi dalam skala nasional maupun lokal. Hal ini seperti tampak pada hasil survei dari beberapa lembaga seperti LIPI dan Setara Institute yang menunjukkan peningkatan intoleransi.[19] Pada 2017, saya mewawancarai beberapa mahasiswa Islam di Pontianak. Salah satu hal yang menarik dari wawancara itu adalah terjadinya perubahan sikap terhadap non-Muslim. Salah seorang yang saya wawancarai bercerita bahwa semasa kecil di kampungnya orang-orang Islam, termasuk dirinya, biasa mengucapkan selamat natal atau imlek kepada tetangga mereka yang non-Muslim beretnis Cina. Namun, belakangan kebiasaan mengucapkan selamat ini tidak lagi lumrah. Umumnya orang Islam menghindari mengucapkan selamat natal atau imlek. Tak dimungkiri bahwa perubahan ini merupakan hasil dari arus Islamisasi yang belakangan dilakukan oleh aktor-aktor baru dalam dakwah Islam seperti Salafi, Ustaz Abdul Shomad, dan Felix Siaw. Dalam hal ini, pengajian-pengajian mereka melalui media sosial seperti Youtube sangat berpengaruh dalam perubahan sikap terhadap non-Muslim. Dalam salah satu pengajiannya, seorang ustaz Salafi, NA, yang juga mengisi kuesioner penelitian ini, misalnya menjelaskan panjang lebar tentang haramnya mengucapkan selamat natal (dan juga imlek).[20] Ustaz AZA, kolega NA, juga menegaskan bahwa umat

19 lihat misalnya, https://m.merdeka.com/politik/lipi-temukan-fakta-intoleransi-meningkat-di-indonesia.html?utm_source=GoogleAMP&utm_medium=Lainnya&utm_campaign=Mdk-AMP-Lainnya&utm_content=Artikel-6, diakses 12 Desember 2018; https://nasional.tempo.co/read/1118802/setara-institut-intoleransi-terhadap-keyakinan-meningkat, diakses 12 Desember 2018.

20 Lihat rekamannya pada https://www.youtube.com/watch?v=HXraoRSKodw, diakses 4 Desember 2018.

Islam tidak boleh mengucapkan selamat tahun baru dan makan makanan perayaan tahun baru.[21]

Kesimpulan

Secara garis besar, bab ini telah menunjukkan sikap positif ulama Pontianak terhadap negara-bangsa. Pancasila dan demokrasi diterima dengan baik. Namun, kita bisa melihat ragam sikap dan pandangan ulama yang menunjukkan situasi pasca-Reformasi, yakni gambaran monolitik tentang nasionalisme mengalami perubahan. Hadirnya kebebasan berpendapat dan berekspresi telah memungkinkan suara-suara kritis terhadap nasionalisme. Pada umumnya mereka menerima Pancasila dan demokrasi, tetapi dengan catatan kritis. Namun, mereka juga memandang semua itu belum mampu membawa kebaikan signifikan bagi warga negara. Masuknya aktor-aktor baru dalam dakwah Islam di Pontianak tampak jelas merubah monolitisme pandangan tentang nasionalisme dan keislaman. Fragmentasi otoritas politik dan agama merubah gambaran monolitik tersebut.

Pontianak, dan juga Kalimantan Barat secara umum, dikenal sebagai wilayah dengan jumlah pemeluk agama minoritas yang tinggi. Sejarah mencatat bahwa keragaman agama dan suku menjadi salah satu kekuatannya. Keragaman inilah yang menjelaskan bagaimana persepsi ulama Pontianak membangun persepsi dan pandangan tentang negara-bangsa. Kenyataan keragaman agama menjadi pertimbangan penting mereka untuk memilih bentuk negara-bangsa Pancasila dan NKRI daripada, misalnya, negara Islam. Pandangan mereka tentang minoritas non-Muslim pun tergolong progresif, dalam arti bahwa mereka bersikap anti-kekerasan, prosistem, toleran, dan menghargai hak-hak kewarganegaraan. Namun, tampak pula mulai terdapat kerentanan dalam hubungan antara mayoritas Muslim dan minoritas non-Muslim. Toleransi beragama mulai tergerus pada aspek tertentu, misalnya dari

---

21 https://www.youtube.com/watch?v=bWED42rITkk, diakses 12 Desember 2018.

kebiasaan mengucapkan selamat hari raya kepada non-Muslim. Kurangnya sikap toleran sebagian ulama Pontianak terhadap minoritas Muslim yang dipandang menyimpang dari versi Islam yang benar tampak dipengaruhi oleh wacana umum yang berkembang di seluruh Indonesia.

Daftar Pustaka

Buku dan artikel

Abdillah, Zulkifli. 2010. *Kepingan-kepingan Sejarah Umat Islam*. Pontianak: STAIN Pontianak Press.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Bahlul, Raja. 2006. "People vs God: The Logic of 'Divine Sovereignty' in Islamic Democratic Discourse," dalam *Islam and Globalization: Critical Concepts in Islamic Studies*, diedit oleh Shahram Akbarzadeh. London dan New York: Routledge.

Bayat, Asef. 2007. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford, California: Stanford University Press.

Casanona, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The Chicago University Press.

Eickelman, Dale F. dan Jon Anderson. 2002 [1999]. *New Media in the Muslim World*. Indiana: Indiana University Press.

Eickelman, F. dan James Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton dan London: Princeton University Press.

Geertz, Clifford. 1960. "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker," *Comparative Studies in Society and History* 2 (2): 228-249;

Hasanuddin. 2014. *Pontianak Masa Kolonial*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.

Ichwan, Moch Nur. 2003. "The Seven-word Controversy." *IIAS Newsletter* 30: 23-24.

Kamali, Mohammad Hashim. 2009. "Citizenship: An Islamic Perspective." *Journal of Islamic Law and Culture* 11 (2): 121–153.

Klinken, Gerry van. 2007. *Communal Violence Democratization in Indonesia: Small Town Wars.* London and New York: Roudledge.

Laffan, Michael F. 2002. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia.* London and New York: Roudledge.

Naim, Mochtar 1960. "The Nahdlatul-Ulama Party (1952-1955): An Inquiry into the Origin of its Electoral Success." Montreal: McGill University, tesis.

Salam, Nawaf A. 1997. "The Emergence of Citizenship in Islamdom." *Arab Law Quarterly* 12 (2): 125-147.

SD, Subhan. 2000. *Ulama-ulama Oposan.* Bandung: Pustaka Hidayah.

Suhadi 2016. *Protecting the Sacred: An Analysis of Local Perspectives on Holy Site Protection in Four Areas in Indonesia.* Yogyakarta: CRCS.

Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change.* Princeton: Princeton *University* Press.

Website

http://pontianak.tribunnews.com/2016/01/25/mui-kalbar-keluarkan-fatwa-gafatar-aliran-sesat (diakses pada 15 November 2018).

http://pontianak.tribunnews.com/2018/09/10/sultan-pontianak-sambut-uas-di-bandara-supadio-pontianak

http://www.annasindonesia.com/profil/visi-dan-misi-aliansi-nasional-anti-syiah

https://dukcapil.kalbarprov.go.id/statistik/agama (akses 2 Desember 2018).

https://m.merdeka.com/politik/lipi-temukan-fakta-intoleransi-meningkat-di-indonesia.html?utm_source=GoogleAMP&utm_medium=Lainnya&utm_campaign=Mdk-AMP-Lainnya&utm_content=Artikel-6 (diakses 12 Desember 2018)

https://nasional.tempo.co/read/1118802/setara-institut-intoleransi-terhadap-keyakinan-meningkat (diakses 12 Desember 2018)

https://nasional.tempo.co/read/538851/muhammadiyah-dan-nu-tolak-mui-fatwakan-sesat-syiah (diakses 15 November 2018).

https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-39992156 (akses 12 Desember 2018).

https://www.youtube.com/watch?v=bWED42rITkk (diakses 12 Desember 2018).

https://www.youtube.com/watch?v=HXraoRSKodw (diakses 4 Desember 2018).

IDENTITAS MUSLIM DAN NEGOSIASI KEWARGAAN LOKAL

Di Tengah Menguatnya Politik Kebudayaan Ajeg Bali

Suhadi

Ustaz Bachtiar Nasir, salah satu pelopor gerakan 212, dengan sangat antusias menegaskan dalam sebuah video pendek, "..dan mereka adalah Sahabat-Sahabat Subuh. Bergabung dengan kelompok ini berarti sedang bergabung dengan proses bangkitnya peradaban Islam yang kuat..Bersama Sahabat Subuh, ayo kita bangkit! Bersama Sahabat Subuh, kita akan menjadi bukan sahabat biasa. Allahu Akbar!"

Jika anda hanya mendengarkan suara video pendek tersebut, mungkin anda membayangkan video tersebut direkam dari sebuah masjid atau komunitas pengajian yang ada di Padang, Jakarta, Makassar, atau daerah lain dimana jumlah umat Muslimnya dominan. Namun, jika kita melihat videonya secara visual, kita akan tersadar, bahkan mungkin heran, bahwa video itu disiarkan dari Denpasar, Bali. Video itu dilengkapi dengan logo bulat berlatar hitam bertuliskan Sahabat Subuh Bali yang didesain *simple*, tapi *keren*. Logo tersebut juga disematkan pada rompi yang dipakai para pengawal sang Ustaz. Masih dalam video itu, dari enam pemuda berkaos dengan tulisan Sahabat Subuh Bali yang di-*shoot* oleh kamera terdapat dua orang yang mengacungkan jari telunjuk ke atas, sebuah ekspresi simbolik

yang marak dipakai oleh aktivis gerakan Islam yang mengambil posisi cukup menantang terhadap rezim yang sedang berkuasa di Indonesia akhir-akhir ini dan memiliki konotasi dukungan terhadap gerakan politik Islam global.

Video itu tepatnya disiarkan dari masjid Baitul Makmur, Denpasar. Banyak ulama dan tokoh Muslim, tua dan muda, laki-laki dan perempuan, yang peneliti wawancarai, membanggakan keberadaan masjid tersebut. Seorang pemuka gerakan Sahabat Subuh Bali yang peneliti wawancarai menyebutkan setiap subuh tak kurang dari 1.000 umat mengikuti salat berjamaah. Pada perhelatan tertentu, jemaah subuh bisa mencapai jumlah sekitar 1.800 orang.[1] Seorang Ustazah dengan bangga menuturkan ada orang-orang Malaysia datang ke Bali sebentar, dengan tujuan utamanya tidak lain ingin merasakan salat subuh berjamaah di masjid Baitul Makmur. Kata dia, meskipun umat Muslim di Bali minoritas, jemaah salat subuh di masjid terbanyak se-Indonesia ada di Denpasar.[2]

Kenyataan di atas menunjukkan kompleksitas perkembangan Islam di Bali dewasa ini. Tumbuhnya gerakan Subuh Berjamaah menandai bahwa Bali tak luput dari pengaruh tren *pietization* (kesalehan; Mahmood 2001) yang terjadi di Indonesia pada umumnya. Meskipun demikian, bermodal video seperti itu, terutama bagian simbol acungan jari telunjuk ke atas dalam video tersebut, lalu menaruh kecurigaan terhadap perkembangan Islam di Bali merupakan sikap yang berlebihan. Yang terjadi, sebagaimana ditunjukkan oleh penelitian ini, adalah desakan terhadap umat Muslim untuk terus menegosiasikan aspirasi kewargaannya.

Dalam sejarah lokalnya di Bali, Hindu dan Islam hidup berdampingan secara damai. Namun, setelah Reformasi 1998 terdapat perkembangan menguatnya gagasan *Ajeg Bali* yang makin hari makin kuat. Penelitian ini bukan penelitian tentang hubungan antaragama, tetapi berupaya menempatkan relasi Islam dan Hindu sebagai konteks dalam memeriksa

---

1 Wawancara YS 27/10/2019

2 Wawancara dengan TW 7/10/2019.

bagaimana sikap ulama atau tokoh Muslim di Bali memahami dan merespon menguatnya identitas agama baik di kalangan umat Hindu maupun umat Islam? Lalu, dalam kondisi apa menguatnya identitas agama tersebut membuat ulama atau tokoh Muslim mengedepankan sikap progresif atau ekstrem? Lebih lanjut, bagaimanakah sikap itu jika diuji dalam kerangka konsep negara-bangsa, seperti pro atau tidak terhadap sistem kenegaraan yang ada, sikap antikekerasan, sikap toleransi, dan sikap terhadap konsep kewargaan *(citizenship)*?

Penelitian ini menggunakan dua metode sekaligus, kuantitaif (survei) dan kualitatif (wawancara). Dalam pelaksanaan metode kuantitatif, peneliti menyelenggarakan survei berbasis kelompok *(group based survey)* dengan responden berjumlah 30 ulama atau tokoh Muslim dari empat kategori, yaitu: (a) Ulama arus utama, yaitu NU, Muhammadiyah, dan MUI; (b) Ulama dari gerakan Islam baru, seperti Tarbawi dan Tahriri; (3) Ulama dari kelompok minoritas di dalam Islam, dalam hal ini Ahmadiyah; dan (4) Ulama atau tokoh Muslim baru yang kebanyakan masih muda di bawah usia 40 tahun, seperti aktivis Sahabat Subuh, pengelola sekolah dalam jaringan Islam Terpadu, dan lain-lain. Dari 30 responden tersebut, hanya delapan orang yang lahir di Bali. Hal ini sepertinya menunjukkan kebanyakan ulama atau tokoh Islam di Bali merupakan pendatang. Sedangkan wawancara dilakukan kepada 10 orang yang berasal dari keempat kategori tersebut. Kebanyakan informan diwawancarai satu kali, beberapa orang yang lain diwawancarai dua kali.

Sejarah Singkat dan Latar Demografi

Kebijakan politik kolonial Belanda di masa lalu turut memengaruhi konstruksi politik kebudayaan di Bali pada era pascakolonial. Pengalaman Belanda di Sumatera dan Jawa yang traumatis dengan berbagai gerakan Islam dan nasionalis mendorong Belanda menciptakan imaginasinya tentang Bali yang unik. Keunikan tersebut dibangun di atas fondasi Bali sebagai pulau Hindu dan pilar keluhuran budaya Bali. Bali merupakan pulau Hindu yang dikelilingi oleh pulau-pulau

Islam di sekitarnya. Dengan menempatkan Bali sebagai daerah Hindu, pemerintah kolonial Belanda sedang mewariskan konsep Bali sebagai oposisi terhadap Islam. Pada awal tahun 1920-an, pemerintah kolonial membangun kebijakan dua sistem hukum di Bali. Untuk mengontrol kekuasaannya secara efektif, Belanda menyeragamkan administrasi lokal ke dalam dua bentuk. Ragam budaya dan tradisi yang kaya diatur dalam administrasi hukum adat yang kemudian dikenal sebagai administrasi "desa adat" yang kekuasaannya diserahkan kepada orang-orang Bali. Sebelum penyeragaman ke dalam desa adat ini, komunitas-komunitas tradisional di Bali memiliki langgam tradisi yang sangat beragam. Sementara administrasi di luar adat diurus oleh administrasi kolonial untuk mengontrol kaum pribumi Bali (Picard 1997, 186). Setelah Indonesia merdeka, administrasi kolonial tersebut bertransformasi menjadi "desa dinas".

Jika membandingkan demografi keagamaan dalam jangka yang agak panjang, perkembangan atau perubahan demografi agama, terutama antara Hindu dan Islam, terlihat pergeserannya. Namun, sebuah data demografi yang diterbikan oleh Kantor Sensus Statistik Bali tahun 1972 menunjukkan angka yang menarik. Di situ disebutkan pada waktu itu prosentase jumlah umat Hindu adalah 92,93%, sementara data jumlah umat Islam dikosongkan atau tidak tertulis. Mungkin pada waktu itu jumlah umat Islam bisa jadi tidak signifikan. Sebaliknya, dalam perkembangannya lebih dari 25 tahun kemudian, Sensus Penduduk tahun 2000 memperlihatkan prosentase jumlah umat Hindu 87,44% dan umat Muslim menjadi 10,29%. Sepuluh tahun kemudian, tahun 2010, data menunjukkan prosentase jumlah penduduk Hindu turun kembali menjadi 83,46% dan penduduk Islam naik mencapai 13,37%.[3] Angka-angka tersebut menggambarkan penurunan jumlah prosentase umat Hindu, dan sebaliknya, peningkatan jumlah prosentase umat Islam di Bali secara perlahan.

3 Kantor Sensus Statistik Bali 1972; Sensus Penduduk 2000; Sensus Penduduk 2010.

Apakah itu artinya banyak umat Hindu yang melakukan konversi menjadi Muslim? Rupanya tidak demikian. Faktor migrasi menjadi penyebab dominan. Riset lain tentang demografi agama di kota-kota dengan migrasi masuk yang tinggi seperti di Jayapura dan di Denpasar menunjukkan perubahan demografi agama lebih disebabkan karena faktor migrasi atau kedatangan penduduk masuk ke kota tersebut (Suhadi dkk. 2010, 15). Fenomena perkembangan Islam di Bali merupakan fenomena urban. Sebagaimana dikonfirmasi oleh beberapa informan penelitian ini, konversi umat Hindu ke Islam sangat sedikit, utamanya lebih disebabkan karena migrasi orang-orang Islam dari Jawa Timur, Lombok, Sulawesi, dan lain-lain ke Bali. Memang ada orang Hindu yang konversi ke Islam yang kebanyakan kerena faktor perkawinan, tetapi jumlahnya sangat sedikit.[4]

Persebaran jumlah umat Muslim di Denpasar mencapai 28,65%. Sedangkan di Buleleng, daerah pesisir utara Bali, berjumlah 9,21% dan di Kabupaten Karangasem, daerah Bali timur, berjumlah 4,09% (Sensus Penduduk 2010). Di Buleleng jumlah umat Islam relatif besar, karena banyak kampung Islam yang memiliki sejarah panjang sejak abad 17 di tempat itu (Lih. Ardhana 1985, 17-18). Persebaran tersebut menandakan, sekali lagi, besarnya jumlah umat Islam, di Denpasar, merupakan fenomena urban.

Kewargaan: Penerimaan dan Penolakan

Bagian ini menguraikan temuan penelitian kuantitatif, survei kepada 30 responden ulama atau tokoh Muslim, yang bertujuan untuk mengkaji pola penerimaan maupun penolakan terhadap konsep negara-bangsa. Sebagai sebuah kajian kuantitatif tentu bagian ini berbicara secara garis besar, kurang detail. Jadi, fungsinya lebih sebagai peta umum tentang persepsi dan sikap ulama atau tokoh Muslim yang dipilah ke dalam tiga hal. *Pertama*, gambaran umum mengenai seberapa besar penerimaan atau penolakan terhadap konsep negara-bagsa.

4 Wawancara FHA, 13/10/2018; HDY, 14/10/2018; MM, 15/10/2018.

Kedua, bagaimana persebaran sikap ulama dan prosentasenya jika dilihat dari enam karakter yang ditentukan: progresif, inklusif, moderat, konservatif, eksklusif, radikal, dan ekstrem. *Ketiga*, bagaimana temuan detail mengenai sikap ulama terhadap konsep negara-bangsa yang dipilah dalam empat kategori: prosistem, antikekerasan, toleransi, dan kewargaan. Bagian pertama dan kedua dipaparkan dengan sangat singkat menggunakan satuan prosentase. Sedangkan bagian ketiga dideskripsikan secara panjang lebar menggunakan satuan jumlah responden.

Gambaran secara umum menunjukkan penerimaan *(acceptance)* terhadap konsep negara-bangsa di kalangan ulama dan tokoh Muslim di Bali cukup tinggi, yaitu 66,7%. Sementara itu mereka yang menolak ada 16,7%. Angka penerimaan di Bali sedikit lebih rendah dibandingkan rata-rata penerimaan di tingkat nasional sebesar 71,6%. Dari aspek karakteristiknya, survei ini memperlihatkan ulama atau tokoh Muslim di Bali yang progresif berjumlah 3,3%, inklusif 26,7%, moderat 30%, konservatif 6,7%, eksklusif 6,7%, radikal 6,7%, dan ekstrem 3,3%. Penjelasan lebih rinci tentang temuan survei tersebut dipaparkan di subbab ini. Sementara konteks dan dinamika pandangan ulama atau tokoh Muslim yang lebih mendalam akan disampaikan berikutnya setelah subbab ini.

Riset ini mengkaji konsep negara-bangsa melalui empat dimensi yang disebut sebagai dimensi prosistem, antikekerasan, toleransi, dan kewargaan *(citizenship)*. Penjelasan teoritis tentang dimensi-dimensi tersebut bisa dilihat dalam pengantar buku ini. Survei di Bali menunjukkan dua pola yang menarik. *Pertama*, ada penerimaan yang sama-sama sangat tinggi di kalangan ulama atau tokoh Muslim terhadap konsep negara-bangsa dalam dimensi prosistem (83%) dan antikekerasan (83%). *Kedua*, ada penerimaan yang lebih rendah, meskipun masih cukup tinggi skornya, terhadap konsep negara-bangsa dalam dimensi toleransi (77%) dan kewargaan (67%). Dengan hitungan lain, sepertiga (33%) responden dapat disebut memiliki

masalah dalam dimensi kewargaan dan hampir seperempat (23%) memiliki masalah dalam dimensi toleransi.

Mengenai prosistem, penerimaan ulama dan tokoh Muslim di Bali yang menjadi responden penelitian ini terhadap pernyataan "Pancasila adalah ideologi negara yang paling tepat untuk Indonesia" terbilang sangat tinggi. Dari 30 responden, 25 responden menyatakan persetujuannya (SS 14, S 11) dan yang tidak setuju hanya satu orang (S 1). Ada empat responden yang memilih posisi netral (N 4). Meskipun penerimaan terhadap Pancasila sangat tinggi, keinginan untuk mengembalikan tujuh kata dalam Piagam Jakarta masih cukup tinggi pula. Menanggapi pernyataan bahwa "Pengembalian 7 (tujuh) kata dalam sila pertama Pancasila penting dipertimbangkan kembali untuk mengakomodir hak-hak kelompok mayoritas dengan lebih baik", masih ada sembilan responden (SS 3, S 6) yang menyebutkan persetujuannya. Meskipun mereka yang menolak lebih besar ada 13 responden (TS 7, STS 6), tetapi mereka yang netral (tidak menyebutkan pilihan menyetujui atau tidak menyetujui) cukup besar, sebanyak 6 responden (N 6). Artinya, mereka yang *firmed* menolak upaya pengembalian tujuh kata dalam sila pertama Pancasila kurang dari separuh dari responden.

Pertanyaan senada sebagai perbandingan dibuat dalam survei ini, yaitu "Tidak ada salahnya pemimpin umat Islam berupaya menemukan alternatif ideologi negara yang lebih baik dari Pancasila". Mereka yang *firmed* menolak memang lebih besar, sebanyak 16 responden (TS 8, STS 8), tetapi masih ada yang menyetujui pernyataan itu, yaitu lima orang (S 5), dan yang mengambil posisi netral cukup besar yaitu sembilan orang (N 9). Pertanyaan mengenai prosistem berikutnya misalnya "pemerintah yang tidak memperjuangkan formalisasi syariat Islam adalah *thaghut".* Meskipun terdapat 18 responden yang menyatakan ketidaksetujuannya (SST 10, TS 8), namun masih ada enam responden yang setuju (S 6) terhadap pernyataan tersebut. Artinya, walaupun penerimaan terhadap Pancasila memang tinggi, di dalamnya kita bisa melihat ada ulama

atau tokoh Muslim yang masih memiliki imaginasi tentang formalisasi syariat Islam.

Tentang sikap antikekerasan, ada pola yang menarik. Pada umumnya responden memiliki sikap dasar yang *firmed* tentang antikekerasan, namun ada masalah pada kasus-kasus tertentu. Sikap dasar antikekerasan tersebut bahkan terkonfirmasi ketika menanggapi pertanyaan yang sulit seperti "aksi-aksi kekerasan diperlukan untuk memberikan peringatan kepada kelompok yang berbeda pandangan dengan umat Islam". Merespon pertanyaan tersebut hanya ada dua responden yang menyetujuinya (S 2). Sebanyak 23 orang tidak setuju dengan tindakan itu (TS 17, STS 6). Dalam hal kekerasan verbal seperti "ujaran kebencian", juga hanya ada tiga responden yang menyetujuinya (S 3), sedangkan sebanyak 21 responden menyatakan ketidaksetujuannya (TS 15, STS 6). Sampai di sini sekali lagi dapat disebut secara meyakinkan bahwa ulama atau tokoh Muslim yang menjadi responden penelitian ini memiliki sikap antikekerasan yang tinggi.

Namun, ada masalah mengenai sikap dukungan terhadap kekerasan dalam kasus tertentu, meskipun juga ada perbedaan sikap antara satu kasus dengan kasus lain. Artinya, sebagian responden membuat reservasi terhadap kasus-kasus tertentu saja dan tidak untuk yang lain. Menanggapi pernyataan, "aksi *nahi munkar* dengan kekerasan yang dilakukan oleh pihak bukan aparatur negara tidak sesuai dengan hukum yang berlaku", sangat banyak responden yang bisa tegas menyatakan persetujuan. Hanya ada tiga responden yang menyatakan ketidaksetujuannya (TS 1, STS 2). Akan tetapi, jika menyangkut isu yang kontroversial, misalnya isu tentang kelompok menyimpang atau sesat, ceritanya bisa lain. Merespons pernyataan "persekusi terhadap kelompok agama yang dianggap menyimpang dapat dibenarkan supaya kesesatan tidak meluas", terdapat sepuluh orang menyatakan persetujuannya terhadap kekerasan (S 8, SS 2). Sampai di sini kita dapat menarik kesimpulan bahwa sikap persetujuan terhadap antikekerasan tidak bersifat substansial, tetapi kontekstual.

Tentang sikap toleransi, instrumen riset kuantitatif dalam penelitian ini membahas dimensi toleransi dalam tiga indikator: toleransi eksternal (non-Muslim), toleransi internal (Syiah, Ahmadiyah), dan toleransi sosial. Kita menemukan pola sikap responden yang kurang konsisten. Pada satu sisi, mereka memiliki toleransi yang sangat tinggi dalam hal toleransi sosial dan toleransi eksternal. Pada sisi lain, toleransi internal mereka rendah. Dalam hal toleransi ekternal, misalnya, menanggapi pertanyaan "umat agama lain berhak melaksanakan ibadah secara bebas dan terbuka, sebagaimana umat Islam", mereka (29 orang) menyatakan persetujuannya (SS 14, S 15) dan hanya satu responden menyatakan tidak setuju (TS 1). Mirip dengan itu, merespon pernyataan toleransi sosial tentang sikap mereka untuk "tetap memberikan bantuan untuk korban bencana alam, meskipun saya tahu tidak semua korban adalah Muslim", sebanyak 29 responden juga menyebutkan persetujuannya (SS 14, S 15) dan hanya ada satu orang yang memilih netral (N 1).

Berbeda dengan toleransi sosial dan eksternal yang sangat tinggi, toleransi internal, baik menyangkut toleransi ulama atau tokoh Muslim terhadap kelompok Syiah maupun Ahmadiyah, tergolong rendah. Menyangkut urusan ibadah, pertanyaan disodorkan terkait dengan masalah beribadah bagi pengikut Syiah dengan pertanyaan "kelompok Syiah tidak boleh melakukan aktivitas peribadatan dan dakwah secara terbuka karena sesat". Hasilnya, sebanyak 19 responden (SS 5, S 14) menyatakan persetujuannya dan hanya enam orang (TS 5, STS 1) yang tidak setuju. Dalam bidang nonibadah, pertanyaan toleransi terhadap Ahmadiyah berhubungan dengan jabatan publik demikian "saya menerima seorang penganut Ahmadiyah menduduki jabatan publik jika berkompeten". Jawabannya, hanya ada tiga orang yang menerima (SS 1, S 2), sementara 19 orang tidak bisa menerima (TS 16, STS 3) dan jumlah yang menyatakan tidak bersikap delapan orang (N 8). Sampai di sini pola toleransi dan intoleransi dari para responden penelitian, sebagaimana disebut di muka, cukup jelas.

Secara umum selain sikap toleransi, sikap dalam aspek dimensi kewargaan merupakan sikap yang paling rendah dibanding tiga dimensi lain. Bagaimana gambaran lebih detailnya? Menanggapi pertanyaan yang sifatnya lebih umum, apalagi Muslim menjadi minoritas di Bali, maka hanya ada dua orang yang menyatakan ketidaksetujuan (TS 2) terhadap pernyataan, "semua warga Indonesia berhak atas kebebasan berpendapat, tak terkecuali kelompok non-Muslim". Artinya apa? Untuk sikap kewargaan seperti pengakuan hak dasar kebebasan berpendapat, penolakannya di kalangan ulama Bali rendah sekali. Demikian pula untuk konsep kebebasan beragama ternyata penerimaannya juga tinggi. Hanya ada empat responden yang menunjukkan ketidaksetujuan (TS 4) terhadap pernyataan bahwa "pilihan agama seseorang, termasuk pilihan untuk berpindah agama, merupakan bagian dari Hak Asasi Manusia".

Situasinya menjadi berbeda ketika dikaitkan dengan hak berorganisasi bagi kelompok penghayat kepercayaan atau agama lokal. Ada 15 orang yang memberikan persetujuan (SS 2, S 13) bahwa "organisasi kelompok aliran kepercayaan/kebatinan tidak semestinya dibiarkan berkembang di Indonesia". Hal ini terkonfirmasi dalam pertanyaan sejenis, "Indonesia belum saatnya mengakui hak kelompok agama baru seperti kelompok Lia Eden". Menanggapi pertanyaan ini, ada 19 orang yang memberikan persetujuan (SS 14, S 10) dan hanya ada empat orang yang tidak menyetujui (TS 4) pernyataan tersebut.

Temuan reservasi hak-hak kewargaan di atas menarik untuk dibandingkan dengan dua isu lain. Pada satu sisi, tentang hak sipil, misalnya hak berekspresi atau hak berserikat untuk kelompok minoritas Muslim seperti Syiah dan Ahmadiyah menunjukkan sikap yang sangat memprihatinkan. Hanya ada tujuh responden yang menyetujui kebebasan berserikat untuk warga Syiah di Indonesia. Situasi lebih parah ketika menyangkut warga Ahmadiyah dimana hanya ada dua orang yang menyetujui kebebasan berbicara atas nama Islam bagi warga Ahmadiyah. Di sisi lain, kondisi sebaliknya terjadi jika

menyangkut isu perempuan. Penerimaan terhadap perempuan untuk "menduduki posisi-posisi strategis dalam lembaga eksekutif dan legislatif" sangat tinggi. Hanya ada tiga responden yang menolaknya.

Dari kajian kuantitatif ini terlihat pola yang dapat disimpulkan dan dapat dicatat. *Pertama*, meskipun mayoritas ulama atau tokoh Muslim sebesar 66,7% menerima konsep negara-bangsa, namun penerimaan tersebut masih sedikit lebih rendah daripada penerimaan di tingkat nasional yang mencapai 71,6%. *Kedua*, karakter ulama atau tokoh Muslim di Bali terbesar adalah moderat (30%), kemudian disusul yang iklusif (26,7%). Mereka yang konservatif, eksklusif, dan radikal jumlahnya sama, masing-masing 6,7%. Kemudian, baik mereka yang progresif pada satu sisi dan ekstrem di sisi lain jumlahnya sangat sedikit, masing-masing hanya 3,3%. *Ketiga*, penerimaan dimensi prosistem dan antikekerasan sama-sama tinggi, masing-masing 83%. Menariknya, meskipun tidak parah, penerimaan terhadap dimensi toleransi dan kewargaan agak rendah. Dengan kata lain, sekitar sepertiga (33%) dari responden menolak dimensi kewargaan dan hampir seperempatnya (23%) menolak dimensi toleransi. *Keempat*, jika dilihat ke data yang detail, penerimaan responden terhadap konsep-konsep dasar dari empat dimensi berada pada level tinggi, seperti penerimaan Pancasila sebagai ideologi negara, pilihan terhadap aksi nonkekerasan, kebebasan memilih agama, kebebasan beribadah, kebebasan bersyarikat, aksi kemanusiaan tanpa membedakan agama, dan sebagainya. Terlihat pola yang menarik dimana penolakan merata terjadi yang melampaui kategori dimensi jika menyangkut kasus-kasus spesifik. Kasus spesifik yang paling menonjol tersebut adalah menyangkut relasi internal antara kelompok arus utama dengan kelompok minoritas di dalam Islam (seperti Syiah dan Ahmadiyah) dan juga kelompok agama baru seperti gerakan Lia Eden. Penolakan terhadap mereka tidak saja pada aspek dimensi toleransi dan kewargaan, tetapi juga dimensi antikekerasan. Artinya, cara-cara kekerasan pun diafirmasi jika menyangkut kelompok tersebut. Menarik dicatat di penutup

bagian ini bahwa di Bali penerimaan terhadap kesetaraan bagi perempuan oleh responden berada pada angka yang tinggi.

Identitas, Wisata dan Respon Muslim

Rendahnya penerimaan terhadap kelompok minoritas dalam Islam seperti Syiah dan Ahmadiyah dan juga kelompok agama baru seperti gerakan Lia Eden, seperti temuan survei di atas, sebenarnya tidak hanya khas terjadi di Bali. Kecenderungan sikap ulama atau tokoh Muslim di Bali dalam masalah itu mengikuti arus utama yang berkembang di tingkat nasional. Meskipun sikap penolakan ulama atau tokoh Muslim terhadap kelompok Syiah dan Ahmadiyah tinggi, bahkan mengafirmasi penggunaan kekerasan terhadap mereka, tetapi pada kenyataannya tidak terjadi masalah yang berarti apalagi kekerasan umat Muslim arus utama terhadap kelompok minoritas di dalam Islam dalam praktik kehidupan sehari-hari di Bali. Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia yang dipublikasikan oleh CRCS UGM sejak tahun 2008 sampai 2012 menunjukkan setiap tahun terjadi kekerasan verbal maupun persekusi terhadap kelompok yang dianggap sesat oleh kelompok arus utama di berbagai daerah di Indonesia, bahkan kadang-kadang sampai jatuh korban jiwa. Diantara peristiwa besar yang terjadi adalah persekusi dan pengusiran terhadap lebih dari dua ratus lima puluh warga Syiah di sebuah desa di Sampang Madura oleh kelompok Muslim arus utama pada akhir tahun 2011 (Bagir dkk. 2012, 29). Sampai saat ini mereka belum bisa pulang ke kampung halamannya dan masih menjadi pengungsi di Sidoarjo Jawa Timur.

Sikap yang keras terhadap kelompok minoritas di dalam Islam terkonfirmasi dalam wawancara terhadap beberapa, tidak banyak, informan penelitian. Pandangan yang paling keras menyebutkan bahwa kelompok-kelompok itu bukan hanya "sesat", tetapi juga "berbahaya".

> "Syiah, Ahmadiyah, LDII itu memiliki tujuan berbeda dengan kita. Mereka itu bahaya. Di negara yang ada Syiahnya besar, seperti Syiria, Irak, dll, pasti perang dengan Ahlus-Sunnah. Kecuali

> Syiah Zaidiyah, kita bisa terima. Selain itu tidak. Jadi tujuan kita harus sama. Sebab, mereka itu menyatakan selain golonganku itu salah. Coba antum sholat di masjid LDII, pasti dipel. Syiah itu sukanya mengadu-domba antara Islam dan pemerintah... Yang seperti itu juga Jama'ah Tabligh, juga sesat… Gafatar itu seperti kelompok yang melakukan takfiri juga. Bahaya kalau dibiarkan."[5]

Seperti dalam petikan wawancara di atas, selain Syiah dan Ahmadiyah, seorang informan juga memasukkan LDII, Jamaah Tabligh, dan Gafatar dalam kelompok sesat. Perspektif yang dia ungkapkan sangat jelas, argumen penolakan terhadap mereka menggunakan logika adanya ancaman konflik jika kelompok-kelompok seperti itu terus berkembang. Bagaimana kenyataannya? Gafatar tidak ada di Bali, sementara pengikut Syiah, Ahmadiyah, LDII, dan Jama'ah Tabligh juga sangat kecil di Bali. Di Bali secara keseluruhan pengikut Ahmadiyah hanya berjumlah sekitar 200 orang yang sebagian besar, kira-kira 90 orang, berada di Denpasar. Sedangkan kelompok Syiah didominasi komunitas Bukhra yang sudah lama ada di Bali. Kelompok-kelompok Syiah lain relatif tidak banyak berkembang.[6] Dalam konteks Bali, ada *gap* lebar antara sikap kebencian terhadap kelompok yang dianggap sesat dengan relasi sosial keagamaan dalam kehidupan sehari-hari yang cukup damai.

Sementara itu tingginya kecenderungan penerimaan terhadap gagasan Pancasila sebagai ideologi negara, pilihan terhadap aksi nonkekerasan, kebebasan memilih agama, kebebasan beribadah, serta kebebasan berserikat dalam konteks Bali mesti dibaca secara khas dalam kaitannya dengan keberadaan umat Muslim di Bali sebagai minoritas. Kecenderungan tersebut harus dilihat dalam hubungannya dengan strategi *survival* mereka di tengah kultur dominan dan bangkitnya politik identitas Hindu. Artinya, idealisme sikap seperti itu merupakan situasi yang mereka harapkan terjadi

---

5 Wawancara dengan FHA, 28 Oktober 2018

6 Wawancara dengan FHA, 28 Oktober 2018; MNF 13 Oktober 2018.

bukan saja pada mereka yang Muslim, tetapi lebih-lebih sikap umat Hindu.

Kebangkitan politik identitas Hindu Bali yang ditandai oleh menguatnya *Ajeg Bali* dalam ruang publik mendorong konsolidasi sosial dan politik umat Muslim. Hal itu turut memacu umat Islam untuk mendefinisikan kembali identitas sosial mereka di Bali. Survei di atas menunjukkan bahwa terdapat penerimaan yang tinggi terhadap dimensi prosistem dan antikekerasan, namun penerimaan terhadap dimensi toleransi dan kewargaan agak rendah. Kaitannya dengan politik identitas, bagaimana penjelasan terhadap fenomena seperti itu? Tampaknya penerimaan yang agak rendah terhadap toleransi dan kewargaan yang pada umumnya menyangkut banyak aspek kehidupan sehari-hari menunjukkan reaksi umat Islam terhadap menguatnya politik identitas Hindu Bali. Kontestasi ini merupakan bagian dari tantangan pluralisme sebagai upaya menemukan model kewargaan multikultural (Hefner 2001, 3; Kymlicka 1995). Kita akan mendiskusikan konsep ini dan konsekuensi-konsekuensinya bagi masa depan kewargaan di Bali di bagian akhir tulisan ini.

Menguatnya gerakan *Ajeg Bali* yang merangsek masuk ke dalam ranah politik dan kebijakan kebudayaan lokal menuntut Muslim Bali untuk bernegosiasi dengan situasi itu. Kebijakan kebudayaan tersebut dengan sangat jelas memihak pada budaya dominan yang ada. Salah satu penandanya adalah Gubernur Bali yang mengeluarkan Peraturan Gubernur Nomor 79 Tahun 2018 mengenai "Hari Penggunaan Busana Adat Bali". Dalam Perber tersebut pada hari Kamis dan hari-hari tertentu (purnama, tilem, dan hari jadi provinsi Bali) semua pegawai di lingkungan lembaga pemerintahan, guru, tenaga kependidikan, dan peserta didik diwajibkan menggunakan busana adat Bali. Diantara tujuan kebijakan busana adat Bali adalah untuk "mengenali nilai-nilai estetika, etika, moral, dan spiritual yang terkandung dalam budaya Bali" (Pasal 3 c). Dalam Perber tersebut juga disebutkan ketentuan mengenai unsur-unsur identitas busana adat Bali baik untuk laki-laki

dan perempuan. Misalnya, bagi laki-laki menggunakan tutup kepala "destar *(udeng)*" dan untuk perempuan rambut terbuka dengan "tata rambut rapi" (Pasal 4).

Sebagian Muslim Bali memandang pakaian adat yang ada dalam Perber itu tidak lain merupakan bentuk pakaian adat agama Hindu. Kebijakan tersebut dibuat bertujuan untuk mempertahankan agama, budaya, dan bahasa Bali di tengah derasnya gempuran globalisasi melalui arus wisata dan sekaligus juga menjadi benteng terhadap arus pendatang Muslim yang kian mencolok di Bali.[7] Teks Perber busana adat Bali sebenarnya membuka ruang bagi penghormatan terhadap minoritas non-Hindu Bali, namun cukup kabur dan kurang tegas. Pasal 8 Perber tersebut memuat aturan tentang pengecualian yang diperuntukkan bagi pekerja yang dibebaskan dari kewajiban busana adat Bali karena "alasan keagamaan". Bagi masyarakat adat Nusantara selain Bali juga diberi hak untuk memilih apakah menggunakan busana adat Bali atau busana adat daerah masing-masing. Di tengah ketegangan yang makin kentara antara warga asli Bali dan pendatang, ketentuan terakhir ini dipastikan jarang akan dipilih.

Hampir semua informan penelitian ini membicarakan keberadaan Perber busana adat Bali, karena kalaupun tidak mengenai mereka secara langsung setidaknya anak-anak mereka wajib memakainya. Meskipun menyadari Perber itu sebagai bagian dari politik kebudayaan yang memihak kepada kultur dominan Hindu, umat Muslim tidak menolaknya, tetapi berusaha bernegosiasi. Bentuk negosiasi tersebut berupa penerimaan terhadap kebijakan busana adat Bali, namun menegosiasikan bentuknya. Pada saat penelitian ini dilakukan, Perber baru saja dikeluarkan oleh pemerintah dan sedang menjadi bahan diskusi di kalangan para praktisi pendidikan di lingkungan lembaga pendidikan Islam. Apa yang hampir mereka setujui dan praktikkan adalah siswa laki-laki akan mengikuti ketentuan Perber, sementara untuk perempuan akan menggunakan kebaya (atas) dan kamen (bawah), namun tetap

7 Wawancara MNF, 13 Oktober 2018.

menggunakan jilbab (tutup kepala). Ketika ditanya, mengapa laki-laki tidak menggunakan peci atau kopyah yang mungkin lebih dekat ke tradisi Islam, tapi menggunakan udeng sebagai tutup kepalanya? Seorang informan menjelaskan tentang apa yang dia anggap sebagai prinsip di dalam Islam bahwa "pakaian itu bukan ibadah", jadi tidak ada ketentuan tentang bentuk. Konsen utama mereka, terutama bagi perempuan, adalah menutup aurat atau menggunakan jilbab.[8] Sampai di sini, kita penting menegaskan bahwa toleransi umat Islam untuk menggunakan pakaian adat (Hindu) Bali merupakan bagian dari strategi *survival* mereka di tengah kultur dominan dan bangkitnya politik identitas *Ajeg Bali*.

Muslim Bali tinggal bukan saja dalam kultur dominan warga Hindu, tetapi juga dalam ruang sosial budaya yang didominasi wisata dengan segala konsekuensinya. Bali menempati ranking pertama di Indonesia sebagai destinasi wisata domestik dan internasional. BPS Provinsi Bali mencatat terdapat tidak kurang dari 8,7 juta wisatawan domestik dan 5,6 juta wisatawan mancanegara sepanjang tahun 2017 (BPS Provinsi Bali 2018). Wisata di Bali telah menjadi industri yang diikuti oleh masifnya komodifikasi religi dan budaya untuk kepentingan pariwisata. Pemerintah Indonesia memasarkan budaya dan mengidentifikasi objek-objek kultural untuk menarik perhatian para wisatawan, dan pada tingkat tertentu memodifikasi seni pertunjukan yang berakar pada ritual keagamaan dan etnik agar menyesuaikan selera wisatawan. Dalam waktu lama, wisata di Bali membentuk dan mengarahkan tatanan sosial masyarakat (Home 2005, 131). Muslim di Bali, meskipun kadang kritis terhadap tatanan sosial tersebut, pada umumnya berusaha bernegosiasi dan tidak jarang berkompromi dengan situasi yang ada.

Sebagai konsekuensi daerah wisata, Bali menjadi daerah yang sangat terbuka. Upaya pemerintah dan masyarakat Bali untuk memberikan pelayanan terbaik kepada wisatawan mensyaratkan adanya penghormatan terhadap kebebasan bagi wisatawan. Mungkin banyak yang berpandangan bahwa

8 Wawancara LW, 15 Oktober 2018; HNY, 14 Oktober 2018.

dalam dunia pariwisata, para tamu, dan pengunjung datang untuk waktu sementara sehingga mereka tidak akan banyak memengaruhi masyarakat lokal. Namun, kajian kontemporer dalam *tourism studies* menunjukkan ketika wisata telah menjadi industri, apa yang awalnya dipahami sebagai desakan masyarakat dari luar pada gilirannya kemudian menjadi bagian integral dari tatanan masyarakat bersangkutan (Home 2005, 131). Berkaitan dengan itu tidak dapat dipungkiri umat Muslim Bali mengalami *moral panics* dalam menghadapi tata kehidupan sosial modern yang mengedepankan kebebasan dan liberalisme sebagai konsekuensi Bali sebagai daerah destinasi wisata dunia.

Berkaitan dengan hal itu, kita bisa menempatkan ketidaksetujuan MUI terhadap acara Grand Final Mister dan Miss Gaya Dewata di Denpasar yang dimotori oleh Yayasan Gaya Dewata pada 10 Oktober 2018. Seorang responden wawancara dari Muhammadiyah menjelaskan bahwa pada dasarnya umat Islam mendukung Bali sebagai pusat destinasi wisata, namun tidak bisa menerima jika melampaui batas seperti dijadikannya Bali sebagai tempat pesta LGBT secara terbuka. Karena itulah, MUI mendesak kepolisian untuk membatalkan atau membubarkan kegiatan tersebut. Informan tersebut juga menilai bahwa umat Hindu terlalu permisif, sementara umat Islam tidak bisa terlalu permisif seperti itu.[9] Di sini, umat Islam tidak ingin berhadapan langsung dengan penyelenggara kegiatan Grand Final Mister dan Miss Gaya Dewata yang mungkin jika dilakukan protes kepada mereka secara langsung maka hal itu bisa mengundang ketegangan yang serius. MUI menggunakan cara-cara prosedural dengan melakukan desakan kepada kepolisian dan akhirnya kepolisian pun memenuhi tuntutan MUI. Dalam kasus ini, dalam perspektif umat Muslim, negara hadir untuk menjalankan fungsinya dengan baik.

Umat Islam di Bali, lebih tepatnya kelompok tertentu, pernah menyodorkan syariah sebagai salah satu identitas wisata di Bali. Tawaran tersebut mendapatkan banyak respon

9 Wawancara MS, 13 Oktober 2018.

keras dari berbagai kelompok masyarakat Bali. Meskipun akhirnya gagal, namun eksperimen tersebut menarik dicatat di sini. Diskursus wisata syariah di Bali awalnya tidak bisa dilepaskan dari kepentingan negara, dalam hal ini Kementerian Pariwisata (Kemenpar) Pusat di Jakarta. Meskipun demikian, tidak dapat dipungkiri gagasan wisata syariah juga berkembang di kalangan sebagian umat Muslim di Bali bersamaan dengan tumbuhnya gairah kesalehan. Umat Muslim merasa penting untuk melayani wisatawan Muslim lain dengan layanan wisata yang halal. Bakormubin, sebuah lembaga koordinasi para mubalig nasional yang memiliki cabang di Bali, juga memiliki ide tentang wisata syariah di Bali.[10]

Di tingkat nasional, gagasan wisata Syariah mengemuka setelah diselenggarakan Halal Expo dan Halal Globar Forum pada tahun 2013. Pada tahun 2013 itu juga Kementerian Pariwisata (Kemenpar) menentukan 13 provinsi yang akan dipersiapkan sebagai destinasi wisata syariah, salah satunya Bali (Kemenpar, 2015: 20). Nampaknya Kemenpar banyak bekerja sama dengan Masyarkat Ekonomi Syariah (MES) untuk mengiplementasikan gagasannya tersebut. Di Bali, Kemenpar kemudian bekerja sama dengan MES Bali. Sebelum gagasan tersebut benar-benar diimplementasikan dalam program yang detail, muncul protes bertubi-tubi. Protes terhadap gagasan wisata syariah dialamatkan kepada Ketua MES Bali, Dr. Dadang Suherman. Setelah mendapatkan banyak kritik dan protes, termasuk demo di jalan, Ketua MES mencabut rencana pembentukan desa wisata syariah di Bali. Menariknya, diantara argumen kritik terhadap gagasan wisata syariah adalah bahwa wisata syariah bertentangan dengan pariwisata Bali yang berasaskan Hindu.[11]

Jika upaya untuk melontarkan identitas keislaman dalam dunia pariwisata gagal, tidak demikian dengan identitas keislaman dalam dunia pendidikan. Kaitannya dengan konsep negara-bangsa, pendidikan Islam terutama yang berada di

10 Wawancara dengan MS, 13 Oktober 2018.
11 www.republika.co.id.

dalam Jaringan Sekolah Islam Terpadu (JSIT) sering disinyalir menolak sistem negara-bangsa keindonesian, setidaknya nilai-nilai turunannya secara parsial. Oleh sebab itu, penting mencermati perkembangannya di lapangan. Di Bali, meskipun terdapat banyak sekolah publik negeri dan swasta, umat Muslim merasa penting membangun sekolah-sekolah Islam dalam bentuk madrasah maupun sekolah Islam, termasuk sekolah dalam jaringan Islam Terpadu (IT) yang pada umumnya dimotori oleh aktivis gerakan Tarbawi. Di Bali terdapat dua sekolah dalam jaringan IT, yaitu Mutiara dan Al-Banna. Dua sekolah lain belum secara formal menjadi bagian dari jaringan IT, tetapi mengacu pada kurikulum IT, yaitu Firdaus dan Alam Jamur. Mereka yang bergerak dalam bidang pendidikan menekankan bahwa Islam memiliki sistem moral yang berbeda dan memberi jawaban khas bagi anak-anak dan remaja Muslim dalam konteks Bali. Seorang pengelola pendidikan tingkat SD yang tergabung dalam jaringan Sekolah Dasar Islam Terpadu (SDIT) menyebutkan generasi sekarang menghadapi "degradasi moral dan kekacauan akhlak". Perasaan seperti itu, menurut Noorhaidi Hasan (20012: 86), merupakan bentuk kepanikan moral khas masyarakat urban sebagai pengaruh dari modernisasi dan globalisasi.[12]

Dua orang pengelola dan guru di SD Mutiara dan MI Terpadu Alam Jamur, sangat sadar adanya kritik banyak orang, termasuk dari para peneliti, media, dan badan di dalam pemerintah, bahwa Jaringan JSIT mengajarkan intoleransi, radikalisme dan sikap anti-Pancasila. Mereka membantah itu semua dengan menyatakan Pancasila merupakan sesuatu yang tidak mungkin ditolak. Di sekolah-sekolah dasar yang mereka kelola Pancasila bukan saja dilafalkan, tapi juga ditafsirkan dengan bahasa sederhana yang bisa dipahami anak-anak, termasuk di tingkat SD. Misalnya, penerapan Sila ke-1 Pancasila mengenai Ketuhanan adalah dengan mendorong anak-anak berdoa sebelum makan, makan dengan tangan kanan, makan tidak boleh dengan lari-lari, dst. Sementara implementasi nilai-

12 Wawancara LW, 15 Oktober 2018.

nilai dari Sila ke-2 Kemanusiaan adalah nasehat bahwa siswa tidak boleh mengejek teman yang berbeda agama, pentingnya menjaga kejujuran, dll.[13]

Menurut mereka, memang ada penekaanan dari guru kepada siswa mengenai pentingnya menjalankan Syariat Islam, tapi maksudnya Syariat Islam itu adalah sholat hendaknya jangan dikalahkan oleh bermain, keharusan mengkonsumsi makanan yang halal, dst. Untuk meyakinkan bahwa keindonesiaan diajarkan dan menjadi bagian integral dari sekolah-sekolah IT, salah satu dari informan tersebut mencontohkan bagaimaana kepanduan (pramuka) menjadi salah satu kegiatan ekstra yang maju di sekolah-sekolah IT. Menurutnya, Diknas pun sudah mengakui kontribusi pramuka dari sekolah-sekolah IT. Mereka juga bahkan mewarnai usulan-usulan di kepanduan nasional, seperti gagasan yang kemudian dijadikan panduan bagi siswi berjilbab dalam memakai stangen leher. Bagi siswi berjilbab, stangen leher dikalungkan di luar leher, agar stangen merah-putih terlihat dari luar.[14] Bila kita lihat isian kuesioner HDY dan LW, kita menemukan konsistensi bahwa mereka berdua menyetujui kebaradaan Pancasila sebagai ideologi yang paling tepat untuk Indonesia dan tidak menyetujui pengembalian tujuh kata dalam sila pertama Pancasila.

Kesimpulan

Kebangkitan dan menguatnya identitas lokal merupakan fenomena umum di banyak daerah di Indonesia sebagai respon terhadap kebijakan desentralisasi kekuasaan pasca-Reformasi 1998, tak terkecuali di Bali. Menguatnya identitas lokal dan *Ajeg Bali* menggelitik I Gde Parimartha melontarkan pertanyaan kritis mengenai tempat non-Hindu (baca: Muslim) dalam ruang publik di Bali.

> "Respons yang tampak adalah pengentalan politik identitas, dimana desa adat ditempatkan sebagai benteng Hindu, dan wacana Ajeg Bali mulai dipopulerkan. Dalam konteks yang

13 Wawancara HDY, 14 Oktober 2018; LW, 15 Oktober 2018.
14 Wawancara dengan HDY, 14 Oktober 2018; LW, 15 Oktober 2018.

demikian, muncul pertanyaan di mana ruang publik bagi warga non-Hindu? Apa yang terjadi dengan komunitas non-Hindu di tengah proses teritorialisasi ini?" (Parimartha dkk. 2012, 14).

Pengentalan identitas tersebut nampaknya awalnya masih pada tahap wajar. Ajeg Bali pada akhir 1990-an sampai awal 2000-an lebih mencerminkan semangat menguatnya identitas adat dan tidak banyak berkaitan dengan respon langsung terhadap Islam. Di kampung-kampung, komunitas umat Muslim masih dianggap sebagai *nyama selam* (saudara Islam) (Parimartha dkk. 2012, 81). Sampai pada perkembangan kemudian, diskursus Ajeg Bali mulai bergeser, terutama setelah kejadian Bom Bali I pada Oktober 2002. Ajeg Bali beralih menjadi "gerakan Ajeg Bali" yang mengandung unsur semangat perlawanan terhadap Islam pasca-Bom Bali (Wijaya 2009, 46; Miharja 2013, 64). Pada tahap ini, umat Muslim tidak lagi dilihat sebagai *nyama selam*, tetapi lebih sebagai *jelema/nak selam* (orang Islam). Perubahan penyebutan tersebut merekam pergeseran budaya dan relasi sosial yang terjadi di Bali. Ketika disebut *nyama selam,* relasi antara umat Hindu dan Islam adalah relasi persaudaraan. Sementara itu ketika disebut sebagai *jelema/nak selam,* relasinya menjadi orang lain (Parimartha, dkk. 2012, 81). Wawancara-wawancara dalam penelitian ini mengkonfirmasi temuan I Gde Parimartha tersebut, meskipun kondisinya juga sangat dinamis dan tidak stagnan antara satu komunitas dengan komunitas lain.

Umat Muslim di Bali yang pada umumnya religius dan menjadikan identitas Islam sebagai hal penting untuk hidup berdampingan (dan berhadapan) dengan umat Hindu yang tidak kalah religius dan menjadikan identitas Hindu sebagai elemen penting dalam kehidupan kultural, sosial, dan politiknya. Untuk itu, keduanya perlu membangun dialog bagaimana mengembangkan kesalingpengertian. Di dalamnya, bagaimana membangun saling memberi rasa aman dan berkomunikasi yang nyaman.

Ungkapan Harvey Cox (1965) "pluralisme dan toleransi adalah anak kandung sekulerisme" terasa makin usang,

termasuk bagi perbincangan mengenai kewargaan di Bali dimana religiusitas kuat. Ungkapan yang berasal dari pengalaman sejarah Eropa yang melahirkan konsep politik bahwa nasionalisme dan toleransi diproduksi oleh ideologi sekuler-liberal kini di banyak tempat pun mulai ditanggalkan. Melalui penelitiannya tentang kontribusi ormas Islam terhadap demokrasi di Indonesia yang mengkaji gerakan tiga Ormas Islam terbesar di Indonesia, yaitu NU, Muhammadiyah, dan PERSIS, Jeremy Menchik (2016) mengajukan tesis tentang "toleransi tanpa liberalisme" *(tolerance without liberalism)* dan nasionalisme yang mendasarkan diri pada nilai-nilai ketuhanan *(godly nationalism).* Menurutnya, paradigma yang diturunkan dari pengalaman Eropa tidak lagi bisa sepenuhnya menjadi tolak ukur yang mutlak bagi perkembangan di negara-negara non-Barat.

Paradigma tersebut biasanya menempatkan dua posisi ekstrem. Pada satu sisi, toleransi hanya dapat terwujud jika masyarakat mengalami transformasi sekulerisasi. Di sisi lain, jika identitas agama menguat yang terjadi adalah *clash of civilization.* Pada kenyataannya tidaklah demikian, misalnya NU memiliki komitmen toleransi yang tinggi tanpa harus menjadi sukuler. Baginya, komitmen Islam terhadap demokrasi merupakan buah pengalaman panjang interaksi antarkelompok di kalangan umat Muslim, interaksi antara orang-orang Muslim dalam berelasi dengan agama-agama khususnya umat Kristiani, pemikiran politik Islam, dan pengaruh modernisasi sistem negara (Menchik 2016, 4).

Dalam ruang yang lebih mikro di Bali, kita menemukan posisi-posisi kontradiktif praktik-praktik demokrasi umat Muslim. Pada satu sisi, ulama Bali menunjukkan penerimaan yang tinggi terhadap prinsip prosistem negara-bangsa, namun tidak mau menerima liberalisme yang ditandai oleh gagasan kesetaraan warga, misalnya tidak memberikan ruang kepada LGBT dalam ruang publik. Analisis Menchik tidak sepenuhnya baru. Sebelumnya, Robert W. Hefner (2001, 4) menekankan pentingnya sosiologi dan antropologi tentang pluralisme dan

demokrasi di Asia Tenggara untuk tidak hanya latah mengukur perkembangan di lapangan dengan daftar kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip liberalisme.

Namun pertanyaannya, apakah berkembangnya *godly nationalism* seperti itu tidak mengkhawatirkan? Di negeri yang mana identitas agama tumbuh subur dan ketuhanan bertengger kokoh dalam salah satu pilar kebangsaannya, Pancasila, *tolerance without liberalism* dan *godly nationalism* merupakan arus yang tak terhindarkan. Permasalahannya dalam konteks Bali, apakah Bali masih membuka diri pada keterbukaan multietnik dan multiagama. Tak bisa dipungkiri bahwa mulai terjadi proses penyempitan ruang keterbukaan di situ, tetapi hal itu merupakan bagian dari dinamika tantangan pluralisme lokal sebagai konsekuensi dari demokrasi deliberatif dan kewargaan multikultur (Kymlicka and Norman 2000; Hefner 2001). Tantangan-tantangan di tingkat lokal ini menurut Jaques Bertrand (2004, 4) menjadi bagian dari *local grievances* yang tidak untuk dikutuk, tetapi diurai dengan menempatkannya dalam konteks relasi antara warga dan kebijakan pemerintah lokal. Dalam konteks Bali, Perber tentang kewajiban memakai pakaian adat (Hindu) Bali pada satu sisi dapat mendorong inkulturasi budaya umat Muslim di Bali, tetapi pada sisi lain jika kebijakan-kebijakan sejenis terus berkembang bisa memicu konsolidasi dan resistensi dari umat Islam.

Daftar Pustaka

Bertrand, Jacques. 2004. *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia,* Cambridge: Cambridge University Press.

Cox, Harvey. 1965. *The Secular City: Secularisation and Urbanisation: A Theological Perspective.* New York: The MacMillan Company.

Hasan, Noorhaidi. 2012."Education, Young Islamists and Integrated Islamic Schools in Indonesia." *Studia Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies* 19 (1): 77-112.

Hefner, Robert W. 2001. "Introduction: Multiculturalism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia" dalam *The Politics of Multiculturalism Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia,* diedit oleh Robert W. Hefner. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Howe, Leo. 2005. *The Changing World of Bali: Religion, Society and Tourism*. New York: Routledge.

Kymlicka, Will. 1995. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford: Clarendon.

Kymlicka, Will, dan Wayne Norman, eds. 2000. "Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts." dalam *Citizenship in Diverse Societies*, diedit oleh Will Kymlicka and Wayne Norman. Oxford: Oxford University Press, 1–41.

Mahmood, Saba. 2001. "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on The Egyptian Islamic Revival." *Cultural Anthropology* 16(2): 202-236.

Menchik, Jeremy. 2016. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance Without Liberalism,* New York: Cambridge University Press.

Miharja, Deni. 2013. "Adat, Budaya Dan Agama Lokal Studi Gerakan *Ajeg Bali* Agama Hindu Bali." *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 7 (1).

Parimartha, I Gde., dkk. 2012. *Bulan Sabit Di Pulau Dewata: Jejak Kampung Islam Kusamba-Bali*. Yogyakarta: CRCS UGM.

Picard, Michel. 1997. "Cultural Tourism, Nation-Building, and Regional Culture: The Making of a Balinese Identity." dalam *Tourism, Ethnicity, and the State in Asian,* diedit oleh Michel Picard dan Robert E. Wood. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Suhadi, dkk. 2010. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama Di Indonesia 2009*. Yogyakarta: CRCS UGM.

Bagir, Zainal Abidin, dkk. 2012. *Laporan Tahunan Kehidupan*

Beragama Di Indonesia 2011. Yogyakarta: CRCS UGM.

Wijaya, I Nyoman., 2009. "Mencintai Diri Sendiri: Gerakan Ajeg Bali dalam Sejarah Kebudayaan Bali 1910-2007." Yogyakarta: UGM, disertasi.

Dokumen:

Asisten Deputi Penelitian Dan Pengembangan Kebijakan Kepariwisataan Deputi Bidang Pengembangan Kelembagaan Kepariwisataan Kementerian Pariwisata, 2015. "Laporan Akhir Kajian Pengembangan Wisata Syariah".

Peraturan Gubernur Nomor 79 Tahun 2018 tentang "Hari Penggunaan Busana Adat Bali".

Kantor Sensus Statistik Bali 1972.

Sensus Penduduk 2000.

Sensus Penduduk 2010.

PERSPEKTIF ULAMA KUPANG TENTANG NEGARA-BANGSA:
Politik Identitas dan Toleransi yang Terganggu

Ro'fah

Diskusi mengenai penerimaan ulama dan tokoh Muslim Indonesia terhadap negara-bangsa (*nation-state*) merupakan diskusi panjang yang selalu mewarnai sejarah Indonesia. Tidak lama setelah kemerdekaan, keinginan sebagian Muslim Indonesia untuk mendirikan negara Islam mulai muncul, diantara yang paling jelas misalnya gerakaan DI TII yang diketuai Kartosuwiryo. Dalam kurun waktu selanjutnya gerakan atau, paling tidak, perdebatan dan gagasan mengenai bentuk negara ideal, Pancasila, serta isu lain seperti demokrasi, HAM, dan posisi minoritas kerap mewarnai dinamika kehidupan kebangsaan Indonesia dan menjadi bagian dari relasi antara Muslim dengan negara. Apakah pemerintah Indonesia sudah dianggap sesuai dengan konsep Islam? Bagaimana bentuk negara dan pemerintahan yang ideal menurut Muslim dan tokoh Muslim Indonesia? Apakah demokrasi, toleransi, dan kewarganegaraan merupakan konsep yang diterima oleh Muslim Indonesia? Pertanyaan-pertanyaan tersebut merupakan pertanyaan inti yang coba di jawab dalam buku ini.

Tulisan ini mencoba untuk melihat bagaimana persepsi dan sikap ulama kota Kupang terhadap pertanyaan-pertanyaan di atas. Berdasarkan hasil kuesioner terhadap 35 ulama dan interview mendalam dengan sebelas ulama di kota Kupang,

tulisan ini berargumen bahwa mayoritas ulama Kupang menunjukkan penerimaan terhadap Negara-bangsa. Namun, menarik untuk dicatatat bahwa penerimaan tersebut diwarnai dengan negosiasi serta reservasi dalam berbagai aspek yang bisa ditarik pada konteks politik dan dinamika keagamaan baik pada level lokal maupun nasional, yang terpenting diantaranya adalah relasi Muslim dan non-Muslim.

Dinamika Muslim di kota Kupang

Sebelum secara langsung menyentuh pembahasan mengenai persepsi ulama Muslim kota Kupang terkait negara-bangsa, penulis perlu menggambarkan bagaimana dinamika Muslim di kota Kupang mengingat kajian mengenai Islam di wilayah ini sangat terbatas. Holger Warnk dalam pengantar edisi khusus *Islam and the Malay World 2007* menyebutkan bahwa kajian Islam di Timur Indonesia masih sangat terbatas. Dari sedikit kajian yang ada, fokusnya lebih pada pada studi gerakan Jihadi pascakekerasan Ambon, dan beberapa kajian antropologi-etnografi tentang kerajaan Bima di Sumbawa sebagaimana kajian Henri Chambert-Loir (1982, 1994, 2004) dan Rodeimer (2006, 2008, dan 2009) yang fokusnya pada daerah Alor. Dalam sepuluh tahun ke belakang, gambaran Warnk ini mungkin tidak lagi tepat namun khusus terkait konteks Nusa Tengara Timur dan kota Kupang khususnya, analisa ini masih tepat. Disertasi yang ditulis Stella Aleida Hutagalung (2015) bisa dianggap satu-satunya studi yang cukup komprehensif tentang Islam di kota Kupang.

Wilayah Timur Indonesia memang dikenal sebagai wilayah dengan penduduk Muslim merupakan minoritas. Beberapa informan dalam penelitian ini menyebut meski mereka minoritas, Islam adalah agama "tertua" di Nusa Tenggara Timur yang masuk ke wilayah ini sejak abad ke-15. Ini lebih awal dari kehadiran misionaris Katolik yang baru datang di wilayah Timor pada 1642 melalui Flores dan baru pada seputar abad 17-an sekitar 2500 penduduk Timor melakukan konversi agama ke Katolik (Fox 1997, Hueken 2008 sebagaimana di rujuk

Hutagalung 2015). Merujuk pada Hadergal (2012), Hutagalung menyebutkan Islam masuk kewilayah NTT memalui pulai Solor, bagian utara Timor yang merupakan pusat perdagangan kayu Cendana dan menjadi pusat interaksi pedaganag dari Jawa, Ternate, Sulawesi, dan pendakwah Muslim dari Bengal, India (2015, 43). Prediksi waktu ini sedikit berbeda dalam analisa Ardhana (2000) yang menyatakan bahwa Islam masuk ke wilayah NTT melalui Ternate (Maluku) dan Gowa (Sulawesi) pada sekitar abad ke-17. Merujuk pada Ricklefs, Ardhana mencatat bahwa kekalahan yang dialami kerajaan Gowa dari Portugis pada awal abad ke-17 membawa mereka lari ke Sumbawa, dan selanjutnya tersebar ke Timur melalui wilayah-wilayah pantai yang secara ekonomis terhubung seperti Ende, Putta, Solor, Pantar dan Alor (Ardhana 2005, 74-75). Hingga kini wilayah-wilayah ini lah yang dipercaya menjadi kantong Muslim di NTT, khususnya tiga kabupaten yaitu Flores, Alor, dan Ende.

Sementara di kota Kupang wilayah yang dikenal sebagai kantong Muslim ada di empat kelurahan yaitu Bonopoi, Solor, Airmata, dan Oesepa. Hutagalung menyajikan paparan menarik terkait perbedaan asal-usul masuknya Islam di empat kelurahan tersebut yang secara lebih lanjut membentuk karakter dan identitas Islam di masing masing kantong ini. Muslim di kampung Solor misalnya berasal dari Pulau Solor yang merupakan keturunan Atulaga Nama, nama lain dari Sultan Syarif Syahar, seorang pendakwah dan pejuang dari Ternate yang memimpin masyarakat melakukan perlawanan terhadap Belanda dan Portugis di wilayak Kupang dan pesisir dalam Timor (Hutagalung 2015, 73). Dari perlawanan tersebut, Atulaga diberi area tinggal yang sekarang di kenal sebagai wilayah Solor di kota Kupang. Hingga saat ini, Muslim Solor mengatakan mereka adalah keturunan dari Atulaga Nama.

Berbeda dengan Solor yang cukup homogen, Muslim di kelurahan Bonopoi dan Airmata berasal dari kelompok yang beragam; sebagian adalah pelarian dari Jawa yang kalah dalam perang Diponegoro dan sebagian adalah keturunan raja

Adipate Bahren, Raja Bangka yang diasingkan oleh Belanda di Kupang. Kelompok lain dalam populasi Muslim di Airmata adalah kelompok Hadhrami, salah satunya adalah Abubakar Algadrie, keturunan kerajaan Pontianak yang konon menikah dengan putri bangsawan Ende, dan pada 1839 ditugaskan ke Kupang. Kantong terakhir Muslim di Kupang adalah daerah Oesapa. Dibandingkan dengan Muslim di tiga kampung lain, kelompok Muslim di Oesepa tergolong paling baru dan mereka didominasi oleh pedagang dari Bugis yang akhirnya menetap di wilayah ini pada kurun 1970-an (Hutagalung 2015, 13 – 15).

Menurut data BPS kota Kupang 2015, penduduk Muslim di kota Kupang mencapai 47.324.000 jiwa; angka ini menempatkan Muslim pada urutan ketiga setelah Kristen yang mencapai 241.250.000 jiwa dan pemeluk Katolik yang berjumlah 78. 000 jiwa. Meski secara kuantitas Muslim Kupang menempati urutan ketiga, organisasi Islam muncul dengan cukup lengkap di Kupang baik organisasi *mainstream* seperti NU dan Muhammadiyah maupun kelompok organisasi minoritas seperti Syiah (IJABI) dan Ahmadiyah. Hutagalung menyebutkan bahwa Muslim Kupang di Solor, Bonipoi Mata Air serta Oesepa adalah Muslim tradisional yang berafiliasi ke Aswaja meski sejak 1970 Islam modernist yang diwakili Muhammadiyah sudah hadir dan cukup berhasil menyebarkan dakwah pembaharuannya terutama di daerah Solor (Hutagalung 2015, 198). Sementara itu dari kelompok Islam non *mainstream*, ada dua organisasi yakni Jamaah Tabligh (JI) dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang melebarkan dakwahnya ke kota ini semenjak 2002. Dengan melihat sejarah dan perkembangan Islam di Kupang maka secara tegas bisa dilihat adanya kontestasi keagamaan yang terjadi di Kupang antara kelompok tradisional yang mempertahankan tradisinya dengan kelompok modernis yang juga memiliki pengaruh yang signifikan. Kontestasi di atas diramaikan lebih lanjut dengan kehadiran gerakan dakwah transnational, baik yang bersifat kultural maupun politis, seperti HTI dan JI. Hanya penting untuk dicatat bahwa penetrasi gerakan dakwah baru di Kupang tidak sederas yang terjadi

di wilayah lain di Indonesia mengingat respon dan penjagaan yang cukup ketat dari kelompok non-Muslim yang menolak kehadiran gerakan Islam yang dianggap keras atau radikal sebagaimana dipaparkan dibawah ini.

Relasi Kristen dan Muslim: Pernikahan dan Kekerabatan

Relasi Muslim dengan pemeluk Kristen sebagai mayoritas adalah salah satu faktor paling penting pada dinamika Muslim Kupang. Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, toleransi dan relasi damai sudah cukup mengakar dan menjadi bagian dari budaya Kupang, atau NTT secara lebih luas. Hampir semua informan menyampaikan nilai toleransi muncul dalam berbagai praktik budaya seperti pembangunan rumah ibadah dan perayaan hari besar yang melibatkan tidak hanya pemeluk agama yang bersangkutan namun juga pemeluk agama lain. Tradisi dalam perayaan hari besar misalnya, proses perayaan atau pelaksaan ritual akan dijaga oleh pemeluk agama lain untuk memastikan bahwa masyarakat bisa menjalankan ibadah secara tenang. Aspek lain yang juga penting terutama bagi Muslim adalah tersedianya makanan halal bagi pemeluk Muslim pada acara acara sosial, sejak dari proses pemasakan dan semua alat masak yang digunakan. Toleransi kultural ini terbangun sejak lama dan, menurut seorang informan, didasarkan pada prinsip "tahu sama tahu" dan menghormati yang lain.

Salah satu penjelasan dibalik toleransi "kultural" ini adalah pernikahan antaragama yang banyak terjadi antara Muslim dan Kristen. Sebagaimana di paparkan Hutagalung dalam disertasinya, pernikahan antaragama banyak terjadi pada komunitas Muslim di empat area yang di sebut di atas. Pernikahan antara Muslim dan Kristen juga ditemukan dalam penelitian ini. Dua responden, masing-masing mewakili NU dan Muhammadiyah, menikah dengan wanita dari keluarga non-Muslim yang kemudian mereka konversi karena pernikahan. Penelitian ini tidak mengeksplorasi persepsi ulama mengenai pernikahan beda agama. Dengan merujuk kepada studi

Hutagalung, ada perbedaan pendapat di kalangan para tokoh Muslim di Kupang tentang pernikahan beda agama ini. Sebagian memahami bahwa pernikahan beda agama tidak sepenuhnya ditolerir dalam Islam dan karenanya dianggap sebagai praktik zina. Sementara sebagian lain menganggap bahwa pernikahan antara laki-laki Muslim dengan perempuan ahli Kitab bisa diterima dalam Islam (Hutagalung 2015, 64). Nampaknya pemahaman ini tidak menghalangi terjadinya pernikahan beda agama sampai sampai saat ini. Yang pasti budaya pernikahan beda agama inilah yang meneguhkan penerimaan dan toleransi Muslim-Kristen di masyarakat Kupang. Dengan kata lain, toleransi yang terbangun lebih dikarenakan karena unsur kekerabatan, dan bukan semata alasan ideologis. Dari studi Hutagalung yang terkuatkan dalam penelitian ini, pernikahan beda agama tidak memisahkan hubungan kekerabatan yang ada, meski konversi pasti terjadi pada pasangan yang menikah, baik konversi ke Islam ataupun Kristen. Relasi sosial dan kekerabatan terus terjalin dan menjadi media bagi praktik toleransi.

Luka Muslim Kupang: Peristiwa Berdarah 1998

Tanggal 30 November 1998 adalah sejarah kelam yang traumatis bagi mayoritas Muslim Kupang. Bingkai toleransi kultural antara Muslim dan non-Muslim yang terbangun kuat selama ini terkoyak dengan pembakaran masjid, sekolah, toko, dan bangunan yang dimiliki oleh warga Muslim Kupang. Peristiwa tragis itu berawal dari gerakan berkabung dan solidaritas atas pembakaran gereja di Ketapang, Jakarta Timur. Gerakan berkabung ini diprakarsai oleh organisasi-organisasi kemahasiswaan dan kepemudaan Kristen, seperti GMKI, PMKRI, dan Pemuda Katholik NTT. Tidak diketahui dengan pasti apa yang menyebabkan gerakan berkabung tersebut menjadi aksi kekerasan terhadap Muslim. Beberapa sumber mengatakan investigasi tdak pernah dilakukan dengan tuntas. Sasaran dari tindak kekerasan adalah perkampungan Muslim di daerah Solor Bonipoi dan Oesapa. Menurut Sihbudi dan

Nurhasim sebagaimana dirujuk oleh Hutagalung (2016) aksi kekerasan ini menyebabkan dua orang meninggal, limabelas masjid terbakar dan sekian puluh rumah serta kios terbakar atau rusak. Angka ini, menurut penulis yang sama diperkiraan hanyalah estimasi, ada beberapa laporan yang mengatakan bahwa korban mencapai empat orang dan belasan lain hilang saat insiden ini (Hutagalung 2015).

Kejadian 1998 masih disebut-sebut oleh hampir semua informan pada saat penelitian ini dilakukan. Sebagian informan juga menjadi saksi atau terlibat langsung dalam kerusuhan. Informasi yang didapatkan dalam wawancara terkait beberapa aspek kerusuhan mempertegas analisa Hutagalung. *Pertama*, mayoritas informan mengatakan bahwa penyerang bukanlah orang lokal karena mayoritas warga di daerah yang diserang tidak tahu siapa identitas para penyerang. Salah satu asisten penelitian Kupang yang pada saat itu melihat langsung dan terlibat pengamanan masjid di daerah Airmata memaparkan sebagai berikut.

> "Kami tidak kenal wajah-wajah yang melempari masjid ini dengan batu. Kita jadi bertanya-tanya siapa mereka padahal kan bu orang di Kupang itu beda kecamatan pun masih kenal. Kita paham *oh* ini keluarga si A, ini keluarga B. Nah ini kami gak kenal wajahnya sama sekali."

Kondisi diatas mendorong warga menafsirkan bahwa "perusuh' ini sengaja didatangkan dari luar, beberapa secara ekplisit menyebut Timor Timur dan Dili. Para informan juga menganggap kerusuhan tersebut merupakan hasil dari provokasi pihak luar, salah satu nama yang dicurigai sebagai dalang kerusuhan adalah Theo S., "si Jendral Kafir" begitu para informan menyebutnya. Jendral TNI yang pada kurun 1998 merupakan salah anggota DPR dari PDI, dianggap menyebarkan kebencian terhadap Islam dalam pidato-pidatonya. Tabloid ***Abadi*** yang dimiliki Partai Bulan Bintang misalnya pada edisi 24-30 Desember 1998 menyebut adanya keterkaitan antara peredaran kaset ceramah Si Jenderal di Kupang dengan kerusuhan yang terjadi tanggal 30 ini (Aritonang 2004, 537).

Kedua, kerusuhan Kupang juga tidak bisa dilepaskan dari suasana politik nasional pada saat itu khususnya rangkaian kekerasan atas nama etnis dan agama yang marak setelah jatuhnya rezim Orde Baru. Namun, berbeda dengan Ambon, kerusuhan Kupang tidak meningkat ke skala yang lebih luas. Dalam beberapa penelitian kondisi ini disebabkan oleh kuatnya mekanisme dan budaya toleransi yang mengakar di masyarakat serta adanya langkah-langkah yang diambil pemerintah dan pimpinan agama lokal (Sihbudi and Nurhasim 2001, 45-54, Robinson 2002, 148, sebagaimana disitir oleh Hutagalung, 2016). Salah satu informan, Abah JFR, yang pada saat kejadian adalah ketua MUI Nusa Tenggara Timur menegaskan hal berikut ini.

> "Ketika temen-temen Muslim dari Surabaya menawarkan bantuan untuk datang ke Kupang, saya tegaskan untuk menolak mereka. Saya ingin melokalisir masalah dan tidak melakukan penyerangan balasan. Kami hanya bertahan, meski dalam beberapa kasus kita juga terpaksa mengangkat senjata karena diserang. Ketika saya melihat kasus Ambon terjadi setelah kasus di Kupang ini, saya sangat bersyukur dengan keputusan saya waktu itu. Seandainya saya menerima bantuan tenaga dari Muslim dari luar Kupang maka Kupang ini menjadi seperti Ambon".[1]

Faktor lain yang disebut beberapa informan menjadi pemicu kerusuhan Kupang adalah adanya kecemburuan sosial terhadap pendatang yang rata-rata Muslim dari Bugis, Sumatera Barat, dan juga Jawa. Para pendatang ini memegang kendali berbagai sektor penting dalam perekonomian Kupang, terutama pemenuhan kebutuhan dasar.

Kerusuhan 1998 meninggalkan luka yang cukup dalam di benak Muslim Kupang sehingga setiap kali tensi Islam-Kristen meningkat maka masyarakat mengaitkannya dengan tragedi 1998. Pada Februari 2011 misalnya beredar rumor panas di kalangan Muslim Kupang bahwa akan ada penyerangan yang dilakukan oleh penduduk Kristen sebagai respon terhadap

---

1 Wawancara pribadi dengan abah JFR yang dilakukan pada Senin 22 Oktober, 2018 di kediaman pribadi informan yang terletak di daerah Airmata. Wawancara berlangsung dari jam 18.30 – 20.30 WIT

pembakaran gereja yang terjadi di Temanggung, Jawa Tengah. Pembakaran dilakukan karena diputuskannya kasus penghinaan agama yang dilakukan oleh seorang pemeluk Kristen oleh pengadilan Negeri Temanggung dengan vonis lima tahun penjara (Hutagalung 2016, 56). Rumor ini beredar cukup luas dan beberapa Muslim sudah terbang mengungsi ke Makasar dan daerah lain, namun untungnya rumor itu tidak terbukti dan seruan menahan diri digencarkan oleh pemerintah serta pemuka agama, baik dari Muslim maupun Kristen.

Kasus lain yang cukup menimbulkan eskalasi ketegangan Muslim-Kristen di Kupang adalah pembangunan Masjid Nur Musafir di Batuplat. Menurut penelitian M Iqbal Ahnaf dkk (2015), sengketa pembangunan Masjid Musafir yang memakan waktu lebih dari sepuluh tahun bisa terjadi karena adanya pengaruh dari politik lokal, yakni pemilikan Pilkada. Kasus ini berawal dari permohonan izin yang dilayangkan oleh Muslim di kelurahan Batuplat pada 2002 untuk melakukan salat tarawih di salah satu rumah warga Muslim. Aktivitas salah tarawih diteruskan dengan pendirian masjid yang dilakukan pada Mei 2003 atas sepengetahuan lurah dan aparat lokal lain. Dua hari setelah peletakan batu pertama dilakukan, lurah itu menerima surat pengaduan dari warga yang menolak pembangunan masjid karena dianggap melanggar aturan mengingat lokasi terlalu dekat dengan pemukiman warga non-Muslim. Penolakan warga juga dilakukan karena disinyalir ada pemalsuan tanda tangan dari warga untuk mendapatkan izin. Sengketa ini berlanjut cukup lama karena menjadi komoditas politik dalam dua periode pilkada, dan masjid baru bisa diteruskan pembangunannya pada 2016.

Dari tiga kasus kerusuhan dan ketegangan Islam-Kristen di Kupang bisa dilihat bahwa ada pengaruh politik nasional yang kerap menjadi konteks bagi kerusuhan lokal, meski politik lokal juga sebaliknya bisa menjadi pemicu. Kasus 1998 dan rumor 2011 jelas dipicu oleh konflik di wilayah lain, sedangkan dalam kasus 1998, diindikasikan pelakunya juga bukan pendudukan

Kupang. Pada kasus pembangunan Masjid Batuplat, politik lokal lebih mendominasi., sebab para calon dan walikota terpilih menjadikan isu ini sebagai kunci perolehan suara. Fenomena pengaruh politik lokal dan nasional juga terlihat dalam persepsi ulama tentang Negara-bangsa. Reservasi dan negosiasi yang ditunjukan oleh ulama, sebagaimana akan dipaparkan pada bagian lain dari bab ini, harus dilihat sebagai respon terhadap politik nasional (baca: pemerintahan Jokowi) dan juga politik lokal.

Minimnya Penetrasi Islamisme?

Maraknya isu radikalisme dan terorisme yang terjadi pada skala nasional cukup berpengaruh dan mewarnai dinamika hubungan Muslim-Kristen di Kupang. Sebagaimana disinggung sebelumnya, masyarakat Kristen Kupang sebagai mayoritas cukup sensitif menyikapi maraknya isu radikalisme dan Islamisme yang terjadi pada level nasional. Diantara upaya yang mereka lakukan adalah membendung masuknya organisasi Islam yang dianggap keras seperti HTI dan FPI, juga hadirnya tokoh-tokoh Muslim yang dianggap intoleran. Salah satu organisasi kemasyarakat Kupang yang cukup keras dalam merespon isu radikalisasi dan Islamisme adalah Brigade Meo. Peneliti tidak mendapatkan informasi yang memadai mengenai kelompok ini, namun dari facebook yang dimiliki kelompok ini[2] serta beberapa pemberitaan di media koran, terlihat sikap tegas organisasi ini dalam menolak keberadaan HTI dan konsep khilafahnya. Kasus yang terakhir adalah penolakan Wakil Ketua DPR RI, Fahri Hamzah, yang dijadwalkan berkunjung ke Kupang pada 18 Oktober 2018. Dalam surat pernyataan yang ditandatangani pada 15 Oktober, Fahri, dianggap sebagai tokoh yang kerap mengeluarkan statemen provokatif dan intoleran yang mengancam keutuhan bangsa dan juga pendukung HTI dan FPI sebagai merupakan ormas radikal dan intoleran.[3] Brigade Meo juga yang menghadang anggota Jamaah Tabligh

2 (https://www.facebook.com/Brigade-Meo-Timor-158353137965194/)

3 (https://nasional.tempo.co/read/1136375/rencana-kedatangan-fahri-hamzah-di-kupang-ditolak-ormas-lokal/full&view=ok).

pada 2016 di Bandara Eltari dan menolak kehadiran mereka karena diduga FPI.

Keberadaan Brigade Meo yang menolak radikalisme Islam di Kupang bisa dilihat sebagai upaya menjaga narasi kebangsaaan di wilayah lokal. Seberapa jauh pengaruh kelompok ini dalam membatasi penetrasi Islamisme dan radikalisme di Kupang perlu ditelaah lebih lanjut, namun yang tidak kalah penting adalah melihat bagaimana langkah-langkah Brigade Meo berpengaruh terhadap relasi Islam-Kristen di Kupang. Penulis tidak menemukan informasi mengenai reaksi Muslim terhadap sikap keras brigade Meo, namun satu ustaz muda, FM, menyatakan berikut.

> "Mana ada ulama yang bisa masuk Kupang! Apalagi kalau sudah di sosialisasikan jauh-jauh hari. (Emang ada larangan resmi mas?). Enggak, tapi temen-temen kalau posting kedatangan ustaz di sosial media kemudian mendapat respon negatif masyarakat, mereka sudah menyerah."[4]

Statement diatas, meski dimaksudkan informan sebagai contoh terhadap *inferiority complex* yang dimiliki Muslim Kupang, mengindikasikan potensi ketegangan dalam dinamika hubungan Islam–Kristen yang akan tumbuh membesar jika tidak tertangani dengan baik.

Respon Ulama Kupang terhadap Isu Kebnagsaan

Sebagaimana hasil data hasil penelitian kuantitatif, mayoritas Muslim Kupang, tepatnya 70 persen dari responden, menunjukan sikap yang moderat terhadap Negara-bangsa dan seluruh dimensi turunannya. Namun, dalam wawancara mendalam dengan informan yang terpilih, ada dinamika lebih kompleks terkait persepsi di atas yang menunjukkan bahwa penerimaan ulama terhadap negara-bangsa juga diwarnai dengan negosiasi dan reservasi terhadap beberapa aspek. Di bawah ini adalah beberapa tema penting yang ditarik dari wawancara itu.

---

4 Wawancara dengan FM yang dilakukan pada Rabu 24 Oktober, 2018 di Masjid Airmata pada jam 15.00 – 17.30 WIT.

1. NKRI dan Pancasila Harga Mati

Data kuantitatif menunjukan dari 30 responden, seluruhnya (100 persen) menjawab setuju dan sangat setuju dengan pernyataan bahwa NKRI merupakan bentuk negara yang sah karena selaras dengan konsep *dār al-salām* atau konsep *dār al-ʿahd wa al-syahādah* dalam Islam. Hasil ini terkonfirmasi dalam wawancara yang menunjukan bahwa ulama Kupang dari semua kelompok mengganggap diskusi tentang NKRI sudah final. Konsep negara kesatuan merupakan formula yang tepat bagi Indonesia, paling tidak untuk saat ini, karena berbagai alasan baik normatif maupun pragmatis. Bapak JML, informan dari NU misalnya menandaskan bahwa NKRI dan demokrasi merupakan bentuk negara yang secara budaya sudah tepat dan, lebih pentingn lagi, sudah disepakati oleh masyarakat Indonesia.

> "Setiap negara, setiap masyarakat itu bisa merumuskan bentuk negaranya ada kultur di situ, maka orang mengatakan di Iran benar menurut orang Iran, kemudian apa namanya Syiria, Sudan, Turki itu dengan konsepnya, karena konsep itu lahir dari masyarakat yang ada di situ sehingga ketika itu NU merumuskan bahwa negara ini [Indonesia] bukan menjadi negara khilafah atau menjadi sebuah negara *daulah Islāmiyyah*."[5]

Kesepakatan, menurut tokoh NU ini, menjadi poin penting dalam penerimaan Muslim terhadap NKRI, meskipun informan juga menguatkan argumen di atas dengan alasan normatif bahwa al-Qur'an tidak pernah secara tegas berbicara tentang konsep negara atau bentuk negara ideal. Adalah keliru, menurut ulama ini menafsirkan surat al-Maidah: 44, 45 dan 47 sebagai ancaman atas tidak diberlakukannya hukum Allah [negara Islam], karena menurutnya, konteks ayat itu turun sangat spesifik yakni pemberlakukan rajam, dan bukan terkait bentuk negara.

Penerimaan terhadap NKRI juga sangat tegas disuarakan oleh ulama dari kelompok minoritas yakni Syiah dan Ahmadiah. AS, informan dari IJABI (Ikatan Jamaah Ahlul Bait

---

5 Wawancara pribadi pada tanggal 21 Oktober 2018, pukul 15 – 17 WIT bertempat di kantor Gubernur Kupang.

Indonesia) menyatakan bahwa kelompok Syiah merupakan salah satu kelompok yang memberikan kontribusi signifikan bagi pendirian negara Indonesia dan karenanya tidak mungkin mereka menolak NKRI.

> "Berbicara mengenai pemerintah. Saya katakan bahwa bagi Syiah di Indonesia, NKRI, Pancasila, UUD 45, Bhineka Tunggal Ika itu harga mati buat kami. Saya bilang [merujuk pada konteks dialog yang di lakukan responden dengan BIN] saya jaminannya. Kenapa? Karena Islam datang masuk ke Indonesia ini pertama kan Syiah bukan yang lain-lain, dan yang membangun apa nama ini Nusantara ini Syiah. Islam Nusantara ini Syiah. Bagaimana kami akan merusak baju yang kami sudah buat. … Undang-undag Dasar 45 apalagi karena itu menjamin hak-haknya orang-orang Syiah juga."[6]

Dari statemen di atas terlihat bahwa kelompok Syiah ingin menegaskan identitasnya sebagai "putra bangsa" yang memiliki peran dan hak yang sama sebagai bagian dari Indonesia. Sikap ini mungkin bisa ditarik dari posisi mereka yang kerap dianggap sesat dan ditolak keberadaannya oleh mayoritas Muslim Indonesia.

Penerimaan mutlak terhadap NKRI juga ditunjukkan oleh responden dari jemaah Ahmadiyah, NZ, yang menegaskan bahwa salah satu ajaran Ahmadiyah adalah loyalitas kepada pemerintahan yang sah.

> "Dikatakan [oleh] pimpinan kami, dimana pun kalian berada, kalian harus loyal terhadap pemerintah dimana pun berada. Itu sudah harga mati yang mesti kita perhatikan. Dan kita tidak pernah mengganggu kestabilitasan pemerintahan atau dalam hal apa pun apalagi untuk merubah suatu hukum suatu undang undang yang sudah ada sudah final di dalam pemerintahan kita."[7]

Sikap apolitik merupakan bagian dari doktrin Ahmadiyah. Sebagai anggota organisasi, responden menyatakan lebih lanjut, Ahmadiyah dilarang untuk terlibat dalam politik praktis

---

6 Wawancara pribadi pada Selasa, 23 Oktober 2018 di sekretariat IJABI, jam 13- 15 WIT.

7 Wawancara dengan NZ pada Selasa 23 Oktober 2018 di kediaman pribad bapak NZ. Wawancara dilakukan pada pukul 16.00 – 18.30 WIT

karena dikhawatirkan akan menjadi penghambat terhadap misi dakwah yang diemban gerakan itu.

Sikap penerimaan juga ditunjukkan oleh informan SHRN dari Partai Keadilan Sejahtera. Alih alih menawarkan interpretasi alternatif dan mempersoalkan negara-bangsa, ulama dari gerakan Islam baru ini menunjukan sikap yang sama dengan ulama *mainstream.* Informan mengindikasikan kekhawatiran yang dirasakan oleh PKS dengan suara yang muncul bahwa partai ini dianggap tidak sepenuhnya setuju dengan NKRI maupun Pancasila.

> "Kalau menurut saya di PKS itu sudah sepakat semua ya. Nah, ini yang kami tidak mengerti adalah, saya mohon maaf, apakah ini menjadi bagian dari strategi-strategi pelemahan partai, saya kurang tahu ya ketika isu-isu PKS dikatakan kurang nasionalis, apa dan sebagainya begitu ya, kalau menurut saya dibagian mananya, karena ya sudah final dan kita tidak memahami bahwa Panc asila itu bertentangannya di bagian mana dengan Islam."[8]

Dari berbagai narasi di atas nampak bahwa, terkait penerimaan konsep NKRI, baik ulama mainstream, ulama Islam baru, maupun ulama dari kelompok minoritas ternyata terlihat berada pada posisi yang sama. Namun, apa penjelasan dibalik sikap tersebut mungkin bisa di bedakan. Bagi ulama arus utama, penerimaan terhadap NKRI merupakan bentuk dukungan atau legitimasi terhadap narasi pemerintah yang juga berimplikasi pada penegasan otoritas mereka dalam memegang ortodoksi Islam di Indonesia. Sedangkan bagi ulama baru seperti PKS dan minoritas, sikap penerimaan terhadap NKRI bisa dilihat sebagai upaya untuk memastikan bahwa masyarakat [dan pemerintah] menerima keberadaan mereka, atau seperti yang tercermin dari paparan Ahmadiyah dan Syiah, penerimaan terhadap NKRI bisa juga dibaca sebagai harapan terhadap "jaminan" perlindungan negara. NKRI dengan UUD 1945 dan Pancasila merupakan landasan hukum yang menjamin keberadaan kelopmpok Syiah dan Ahmadiyah sebagai warga negara yang sah.

8 Wawancara dengan SHRN pada Rabu 24 Oktober, 2018, pukul 20.00 – 23.00 di kediaman pribadi SHRN.

2. *Imagined Islamic State*

Meski hampir semua responden menunjukan sikap penerimaan yang kuat terhadap NKRI dan, sebagian terhadap Pancasila, posisi yang cukup berbeda di tunjukan oleh para responden ketika diskusi diarahkan pada penting tidaknya Negara Islam atau khilafah dan fomalisasi Syariah di Indonesia. Dari pemaparan beberapa responden nampak adanya cita cita untuk memiliki negara Islam atau menegaskan ditetapkannya Syariah Islam sebagai solusi dari kompleksitas permasalahan yang ada di Indonesia. Dengan kata lain, fenomena negara Islam merupakan tujuan yang dicitakan atau diimaginasikan, merujuk pada istilah Anderson, negara Islam adalah *Imagined Community* (1983). Terkait konsep khilafah, misalnya, beberapa responden menyatakan bahwa ide pendirian khilafah sebagaimana digagas oleh sebagian kelompok seperti HTI merupakan tindakan yang "bodoh" dan "utopis", sementara responden lain menyatakan bahwa khilafah merupakan konsep yang tidak realistis dalam kehidupan negara Indonesia yang masih majemuk. Pengurus pesantren Hidayatullah misalnya menyatakan berikut.

> "NKRI itu harga mati (tertawa). Itu sudah kesepakatan para ulama dahulu, ini kesepakatan ulama-ulama. Peneliti: melihat banyak muncul sekali banyak problem, apakah tidak ada solusi lain, format NKRI itu direkonstruksi kembali diformulasi kembali menjadi ada kecenderungan negara khilafah, yang menurut Ustaz? Tapi memang saya lihat kayaknya masih panjang ya karena masyarakat kita masih belum paham, khilafah ini apa ini (sambil tertawa)".

Jawaban pengurus pesantren Hidayatullah di atas menunjukkan adanya persepsi bahwa khilafah atau negara Islam merupakan kondisi "ideal" bagi Muslim yang pada satu titik perlu dicapai. Namun, kondisi tersebut masih dianggap tujuan jangka panjang karena pemahaman Muslim Indonesia yang masih minim, dan yang lebih utama, adalah ketidakmungkinan secara politis baik karena masih kuatnya narasi NKRI atau

karena Muslim Indonesia kini belum memiliki kekuataan dan kesepakatan untuk mendirikan negara Islam.

Respon yang mirip diberikan informan dalam isu formalisasi Syariah. Mayoritas responden (dari NU, Muhammadiyah, PKS, dan Syiah) menyatakan bahwa formalisasi Syariah di Indonesia tidaklah penting karena konstitusi dan Pancasila sudah memuat nilai nilai yang selaras dengan Islam. Namun, dua orang ulama menyatakan bahwa formalisasi syariah di Indonesia perlu dilakukan sebagai solusi bagi tingginya pelanggaran hukum seperti korupsi. Syariah, dalam perspektif ulama MUI misalnya, bisa memberikan efek jera yang pada jangka panjang membantu penciptaan kesejahteraan.[9] Kondisi ini bisa dibaca dari berbagai sudut. *Pertama* adalah munculnya fragmentasi di kalangan ulama arus utama seiring penguatan Islam sebagai simbol dan politik identitas. Ulama NU, Muhammadiyah, dan MUI tidak lagi sepenuhnya bisa dianggap sebagai entitas yang memiliki homogenitas perspektif. *Kedua*, masih dipicu oleh penguatan Islam sebagai identitas politik yang berimplikasi pada penguatan konservatisme, muncullah reservasi dan negosiasi terhadap konsep NKRI dan turunannya yang sebelumnya dianggap mapan. NKRI tidak diperdebatkan, tetapi formalisasi Syariah juga diyakini sebagai solusi dan khilafah dianggap sebagai bentuk yang lebih ideal, lebih Islami, dan karenanya perlu dicita-citakan.

Sebagaimana berulang kali disinggung di atas, penjelasan yang bisa diberikan untuk reservasi, yang ditunjukkan oleh ulama *mainstream* maupun ulama baru adalah terbukanya ruang publik Indonesia pasca-Reformasi yang membuka ruang kontestasi yang pada gilirannya menguatkan agama sebagai komoditi politik. Waktu penelitian yang berada di tahun politik menyulitkan responden untuk melepaskan penelitian ini dari konteks politik praktis. Mereka kesulitan menjawab pertanyaan secara normatif atau konseptual (sebagaimana yang diharapkan dari penelitian ini). Mayoritas informan menjawab dalam kerangka politik praktis yakni sikap dan persepsi terhadap

9 Wawancara tanggal 22 Oktober, 2018

pemerintah yang ada sekarang. Secara lebih tegas, respon mengenai formalisasi syariah maupun negara Islam adalah bentuk ketidakpuasan terhadap pemerintah yang dianggap tidak mampu menyelesaikan berbagai problem penting negara seperti korupsi. Rujukan terhadap kondisi politik nasional atau lokal juga di lakukan oleh mayoritas responden dalam melihat isu yang lain, khususnya terkait penting atau tidaknya keberadaan pemimpin Muslim.

3. *Pemimpin Muslim (Isu Kewargaan)*

Merespon pertanyaan tentang pemimpin non-Muslim, atau apakah mereka menginginkan pemimpin Muslim baik untuk Indonesia maupun Kupang, ditemukan spektrum jawaban yang cukup menarik. Data kuantitatif menunjukkan ketika menjawab pertanyaan tentang keharusan pemimpin Muslim karena sesuai dengan konsep *auliyā*' di dalam al-Qur'an, 13 (tigabelas) dari 30 orang menyatakan setuju (S), 5 (lima) responden sangat setuju (SS), 3 (tiga) responden tidak setuju (TS), dan sisanya bersikap netral. Kalau ditarik pada prosentase maka angka persetujuan pada statemen ini cukup tinggi. Artinya, mayoritas ulama Kupang menganggap gambaran pimpinan ideal adalah pemimpin Muslim. Namun, prosentase dan sikap di atas tidak secara mudah tergambar dalam wawancara. Meski konsistensi sikap (menginginkan pimpinan Muslim) bisa ditemukan dalam narasi para informan, namun mayoritas memberikan jawaban tidak langsung dengan memakai berbagai argumen, salah satu yang paling menonjol adalah dominasi mayoritas. SHRN dari PKS misalnya mengatakan berikut.

> "Kita di Indonesia, itu tidak akan jauh beda dengan, kalau kondisinya di Roma, artinya kira-kira masyarakat Roma mau ndak kalau pemimpinnya itu Muslim, sama dengan di Indonesia, mau ndak pemimpinnya Nasrani, begitu ya,.. yang kita harapkan adalah yang kemudian dia yang bisa menjadi pengayom begitu, karena dalam Islam yang saya pahami itu pemimpin itu kan tidak hanya sekedar dia memimpin satu kabinet atau satu negara, tapi pemimpin itu mempunyai fungsinya itu banyak, fungsi secara kenegaraan, fungsi secara keamanan, fungsi secara perlindungan

termasuk perindungan dari mohon maaf dari akidah. Kalau menurut saya begitu, jadi kita tidak bisa menyalahkan, misalkan Indonesia keinginannya adalah Muslim, sama dengan kita di Italia misalkan ya, saya yakin mereka juga tidak mau, karena mereka memahami sosok yang mereka butuhkan itu adalah yang sama dengan mereka begitu."[10]

Meski informan tidak secara langsung menyatakan bahwa pemimpin (dalam Islam) berfungsi sebagai pemimpin agama, namun dia penjaga akidah dan karenanya ketika mayoritas warga adalah Muslim, pemimpin itu harus Muslim. Pandangan ini nampaknya selaras dengan perspektif PKS terkait isu pemimpin non-Muslim, paling tidak dalam beberapa peristiwa politik di tanah air. [11]

Poin mengenai mayoritas juga diangkat oleh WGS, ulama Muhammadiyah dan pengurus MUI propinsi NTT yang sedang mencalonkan diri sebagai anggota DRPD Propinsi dari fraksi PPP.

"Idealnya kan bangsa ini mayoritas Islam, jadi beri kesempatan hidup selayaknya orang Islam, begitu sebaliknya yang minoritas. Hari ini terbalik, minoritas merasa harus diperhatikan, tapi ketika dia berada di mayoritas dia tidak peduli yang minoritas. Di Manado, kiai itu diusir. Kan kiai itu seorang Muslim, artinya ini berbalik ini. Jadi, saya hari-hari mengikuti perkembangan

---

10 Wawancara dengan SHRN pada Rabu 24 Oktober, 2018, pukul 20.00 – 23.00 di kediaman pribadi SHRN.

11 Merujuk kepada kasus dukungan PKS terhadap pencalonan FX Rudi Hadi (non Muslim) dalam Pilkada Solo 2010, Presiden PKS, Sohibul Iman, menanggapi pernyataan dari Dewan Syariah PKS (Partai Keadilan Sejahtera) Daerah Surakarta pada Januari 2010 yang menyatakan bahwa masyarakat muslim boleh memilih pemimpin non-Islam. Menurut Sohibul, pernyataan yang disampaikan dewan syariah tersebut harus dilihat secara menyeluruh.Salah satunya, melihat kondisi yang terjadi di suatu wilayah. Ketika dewan syariah menyampaikan pernyataan itu jelang Pilkada Solo 2010, dinilai PKS, warga Solo kebanyakan beragama non-Muslim (ttps://www.liputan6.com/pilkada/read/2877980/polemik-dukungan-pks-untuk-pemimpin-non-Muslim). Dewan Syariah PKS Solo mengeluarkan surat edaran yang intinya membolehkan pengangkatan non Muslim sebagai pemimpin karena pemimpin sebuah daerah bukanlah pemimpin agama. Hanya di bagian laian dalam surat himbauan tersebut disebutkan bahwa pada level *wilayatul 'aamah* (pemimpin yang bersifat mutlak) seperti presiden atau khalifah dan jabatan yang strategis bersentuhan dengan kesejahteraan umat seperti pemimpin militer, maka – merujuk pada Ijma Ulama – haruslah Muslim (Dewan Syariah PKS Solo, 2010).

di televisi, kita ini sepertinya terjebak dalam kepentingan, kepentingan pragmatisme, kepentingan para elite politik."[12]

Statemen informan PKS dan PPP di atas menggarisbawahi apa yang kerap diyakini sebagai salah satu ruh demokrasi yaitu kuasa mayoritas *majority rule*).[13] Pernyataan dua informan di atas juga menunjukkan bahwa mereka merujuk kepada konteks politik nasional yaitu memanasnya isu Muslim dan non-Muslim semenjak Pilkada DKI dan menjelang Pemilu 2019. Pernyataan WGS menegaskan salah satu sentimen yang kerap dimunculkan partai partai Islam bahwa umat Islam sebagai mayoritas sedang mengalami diskriminasi dan karenanya kalah secara politis dibandingkan dengan kelompok lain yang minoritas. Inilah yang disebut ustaz WGS sebagai kepentingan elit politik Indonesia. Artinya, ada upaya dari politisi atau pemimpin negara saat ini untuk meminggirkan kelompok Muslim.

Namun, persepsi ini menjadi berbeda, meski tetap konsisten dengan prinsip *the power of majority,* ketika diskusi dibawa pada level lokal Kupang atau NTT. Semua informan menyebutkan posisi Muslim di Kupang adalah minoritas dan karenanya memiliki kepala daerah, gubernur, maupun walikota Muslim bukanlah opsi yang realistis. Mayoritas informan menganggap pimpinan ideal yang harus diperjuangkan adalah mereka yang mampu mengakomodir kepentingan Muslim, atau dalam bahasa informan dari Ijabi dan PKS, "bersikap adil" terhadap semua kelompok. Dengan kata lain, memiliki wakil Muslim sebagai puncak pimpinan (baca: gubernur) tidaklah realistis saat ini, namun representasi Muslim, menurut mereka, harus muncul dalam peta pemerintahan. Kesimpulan ini disampaikan WGS sebagai berikut.

---

12 Wawancara pribadi pada WGS tanggal 21 Oktober 2018, pukul 19- 21 .00 WIT bertempat di kediaman pribadi bapak WGS.

13 Dalam sejarah AS, Thomas Jefferson, James Madisond dan beberapa nama yang dianggap founding father merupakan nama2 yang dikenal mensosialisasikan prinsip The ex Majoritis Partis" secara literal berarti partai mayoritas atau "the majority rules". Prinsip ini yang digagas Jefferson pada saat penyusunann Konsitusi Hak Azazi (*the Constitution and Bill of Right*) di awal abad 19 dan kemudian berkembang menjadi konsep demokrasi. Salah satu tulisan awal teori ini yang masih bisa diakses adalah John Gilbert Heinberg (1932, 452-469).

> "Karena supaya mereka bisa memperjuangkan apa namanya keinginan atau aspirasi orang Islam maksudnya begitu. Tapi, politik belum bisa apa namanya tak bisa mengakomodir itu, Bu. Kondisi politik belum bisa mengakomodir kalau ada, ada pemimpinnya. Kalau dia wakil, mungkin bisa seperti sekarang ini ada di Ahok, kalau wakil bupati dua itu. Kalau di provinsi ini, eee.. ya, dua dua kekuatan saling berebut, Katolik, Protestan, saling berebut, ya Islam itu di tengah-tengah (tertawa)."[14]

Dalam hal ini Majelis Ulama Indonesia, khususnya di tingkat propinsi NTT, menjadi basis penting bagi perjuangan politik Muslim. Ada dua hal yang nampaknya menjadi strategi Muslim Kupang untuk memastikan keterwakilan mereka dalam peta politik lokal. Pertama adalah dukungan dan aliansi dengan calon gubernur atau walikota yang dianggap merepresentasikan atau bisa mengakomodir suara-suara Muslim, meskipun mereka bukan Muslim. Kedua adalah pragmatisme Muslim Kupang. Pada beberapa kasus nampak bahwa tokoh Muslim di Kupang tidak merasa perlu untuk memakai baju salah satu organisasi Islam secara konsisten. Keanggotaan pada NU ataupun Muhammadiyah misalnya tidak dianggap harga mati, melainkan bisa berganti ketika kondisi politis, ataupun pertimbangan lain, menuntut adanya pergantian tersebut. Ini bisa dilihat misalnya pada kasus ketua PWNU NTT, yang juga wakil ketua MUI, yang pada perjalanan karirnya juga pernah menjadi anggota sebuah Majelis di Pengurus Wilayah Muhammadiyah NTT. Dalam perspektif lain juga bisa dikatakan bahwa bagi sebagian ulama Kupang, kendaraan politik tidak perlu dibatasi pada satu organisasi Islam karena yang lebih penting adalah keterwakilan Muslim, apa pun latar belakang organisasinya.

Karenanya, MUI dipandang cukup sentral sebagai representasi masyarakat Muslim baik secara kultural maupun struktural. Sentralitas posisi MUI ini nampaknya mendorong kelompok Muslim untuk menjaga soliditas lembaga ini meskipun perbedaan pendapat terjadi di dalamnya. Kasus

14 Wawancara dengan WGS tanggal 21 Oktober 2018, pukul 19- 21 .00 WIT bertempat di kediaman pribadi bapak WGS

pemilihan gubernur terbaru bisa menggambarkan fenomena ini. Gubernur terpilih NTT, Viktor Laiskodat, dalam kampanyenya sempat menyampaikan pidato yang menyebut bahwa sejumlah partai Muslim seperti PKS, PAN, dan Gerindra adalah partai intoleran dan radikal. Statemen ini tentu saja memicu reaksi keras dari kelompok Muslim, baik dari partai tertuduh maupun kelompok lain. Laskodat bahkan diangap sebagai *hate speech* dan dilaporkan pihak berwajib dengan tuduhan pelanggaran terhadap UU ITE.[15] Menariknya, beberapa informan menyampaikan bahwa ketua MUI NTT merupakan salah satu tim sukses Viktor Laskodat saat itu, meskipun menurut pengakuan sang ketua itu, dukungan itu dilakukan dalam kapasitas pribadinya sebagai salah satu anggota partai tertentu. Tentu saja keputusan ketua MUI ini disesalkan oleh mayoritas Muslim Kupang, namun tidak nampak adanya perkembangan eskalasi ketegangan di tubuh MUI ke level yang lebih tinggi.

4. *Toleransi dan Penerimaan terhadap Minoritas*

a. Toleransi Eksternal (terhadap non-Muslim)

Data kuantitatif menunjukan 26 dari 30 informan Kupang berada pada posisi protoleransi. Data lebih detail terkait toleransi menunjukkan gambaran yang sedikit lebih dinamis. Pertanyaan dalam kuestioner terkait toleransi difokuskan pada beberapa aspek antara lain tentang kebebasan beribadah bagi pemeluk agama (pertanyaan no.1), pendirian rumah ibadah agama lain (pertanyaan no. 7), menerima non-Muslim sebagai tetangga (pertanyaan no 13) dan yang terakhir adalah apakah kebebasan beragama sama dengan sekularisasi (pertanyaan, no. 20). Untuk pertanyaan mengenai kekebasan beribadah dan penerimaan non-Muslim sebagai tetangga respon yang ditunjukkan sangat positif. Dalam pertanyaan nomor satu, tujuh informan menjawab setuju, dan 22 menjawab sangat setuju; hanya satu informan yang menyatakan tidak setuju. Sementara untuk pertanyaan nomor 13, duapuluh (20) informan

15 (https://news.detik.com/berita/3592352/pemuda-muslim-ntt-laporkan-viktor-laiskodat-ke-bareskri)

menyatakan setuju dan sangat setuju meneriman non-Muslim sebagai tetangga. Pertanyaan mengenai kebebasan non-Muslim mendirikan tempat ibadah di wilayah Muslim dan kebebasan direspon secara seimbang antara yang setuju dan yang tidak setuju yang masing-masing dipilih oleh sepuluh (10) informan. Sedangkan isu sekularisasi hanya disetujui oleh tujuh informan sementara 13 sisanya menyatakan bahwa kebebasan beragama bukanlah sekularisasi.

Tingginya tingkat toleransi di kalangan ulama Kupang tentu saja tidak mengejutkan mengingat, sebagaimana dipaparkan di atas, Kupang dan NTT secara lebih luas merupakan daerah yang dikenal sebagai wilayah toleran karena tingginya harmoni antara Kristen sebagai mayoritas dengan pemeluk Muslim sebagai minoritas. Sebagaimana dipaparkan di bagian atas tulisan ini, kekerabatan yang dipertegas dengan pernikahan beda agama merupakan salah satu kunci toleransi kultural khususnya antarpemeluk Islam dan Kristen. Kekerabatan sebagai kunci dari toleransi dan harmoni Muslim di wilayah-wilayah Kristen juga menjadi karakteristik di kota-kota lain di wilayah Timur Indonesia seperti Manado, Ambon, dan lainnya. [16] Alasan lain bagi tingginya toleransi di Kupang adalah upaya para pemuka agama baik Muslim atau non-Muslim dalam menjaga ketenangan, khususnya ketika muncul ketegangan antara pemeluk dua agama ini sebagaimana terjadi pada kerusuhan 1998 (lihat halaman 6).

Namun, menegaskan pertanyaan yang sudah dikemukakan di atas, seberapa kuatkah toleransi kultural bisa dipertahankan di tengah menguatnya konservatisme dan politik identitas yang kian marak di Indonesia? Paling tidak kondisi sosial ini berpengaruh terhadap perubahan ekpresi toleransi antara Muslim dan Kristen dan juga potensi konflik yang perlu mendapat perhatian. Beberapa informan secara tegas menyatakan bahwa toleransi membutuhkan upaya dua arah; tahu sama tahu. Informan menggambarkan ekpektasi Muslim terhadap pemeluk Kristen sebagai mayoritas untuk bisa

16 Lihat Sven Kosel (2010, 43-64) dan Susanne Rodemeier (2010, 27-42).

menghargai tradisi Muslim dalam proses interaksi keseharian seperti makanan halal, alkohol, dan perayaan natal yang makin hari makin mengalami perubahan.

> "Iya, toleransi sebenarnya yang dimaksud di situ adalah masing masing menjaga batas-batas, tidak ada toleransi yang kebablasan, tidak bisa, tidak boleh begitu, anda dengan teman pesta terus makan di sana [pesta natal] atau ada ritual ibadah sebagai bagian resmi acara." [17]

Terkait perubahan ekpresi penerimaan dan penghargaan terhadap kelompok lain, beberapa informan mengatakan hal ini mengalami perubahan seiring perubahan waktu dan juga pemahaman keagamaan Muslim Kupang. Dalam konteks perayaan Natal misalnya, SHM dan MF, keduanya adalah ulama muda aktivis di dua organisasi Islam, secara tegas menyatakan tidak lagi mengucapkan selamat Natal kepada keluarga dan kerabat Kristen, dan tidak lagi berkunjung pada hari Natal. Dalam tuturan MF, perubahan ini terjadi karena masyarakat secara umum tidak lagi merayakan hari besar keagaman seperti dulu, namun perubahan ini juga dikarenakan alasan normatif yakni makin meluasnya pandangan yang mengharamkan Muslim mengucapkan selamat Natal.[18] Perubahan sikap ini menurutnya dan menurut SHM sudah dipahami oleh masyarakat Kristen sehingga ekpektasi mereka terkait ucapan Natal juga sudah berubah.

Secara lebih substansial, meningkatnya konservatisme dikalangan umat Islam di Indonesia serta penguatan identitas agama memengaruhi dinamika relasi Muslim-Kristen di Kupang. Mujiburrahman menyebutkan bahwa dalam sejarahnya relasi Muslim-Kristen di Indonesia diwarnai dengan kecurigaan adanya upaya Kristenisasi yang sudah muncul sejak era Orde

---

17 Wawancara dengan SHM pada Selasa, 21 Oktober, 2018 di Kantor Dinas Kementerian Agama Kota Kupang

18 Wawancara dengan FM yang dilakukan pada Rabu 24 Oktober, 2018 di Masjid Airmata pada jam 15.00 – 17.30 WIT. Fatwa tentang keharaman mengucapkan keharaman menghadiri Natal dikeluarkan MUI pertama kali pada 1980 sebagai bagian dari adanya kecurigaan dari Muslm terhadap isu Kristenisasi . Lihat Mujiburrahman, 2001.

Baru (Mujiburrahman, 2006). Jika diaplikasikan dalam konteks Kupang, fenomena kecurigaan ini justru muncul atau menguat dalam kurun waktu sekarang. Disamping isu perayaan Natal di atas, dua informan juga menyebutkan kecurigaan mereka terhadap pernikahan beda agama sebagai bagian dari upaya Kristenisasi. Informan WGS misalnya menyatakan tingginya kasus kehamilan di luar nikah yang dialami remaja Muslim merupakan upaya Kristenisasi, apalagi-menurut pandangannya, budaya Kupang cukup mentolerir praktik hubungan di luar nikah, dan anak yang lahir dari hubungan tersebut dianggap sebagai anak Tuhan.[19]

Beberapa informan juga menyatakan bahwa dalam perkembangannya kini, muncul kebijakan dan praktik yang dianggap melanggar batas-batas toleransi yang selama ini disepakati secara kultural. Misalkan bapak JML dalam interviewnya mengisahkan perayaan Natal resmi yang diselengarakan oleh pemerintah daerah, dalam beberapa kasus tidak lagi memisahkan makanan halal untuk Muslim. Perayaan bahkan diwarnai dengan *toast* dan meminum anggur bersama.[20] Kasus lain yang dirujuk sebagai pelanggaran toleransi adalah upaya gubernur Victor Laiscodat menjadikan Kupang sebagai destinasi wisata yang dalam praktiknya dilakukan dengan menggali kekhasan daerah seperti kuliner daging babi dan wacana pelegalan minuman keras lokal[21]. Beberapa informan menegaskan pascasosialisasi kebijakan kebijakan tersebut, peningkatan bisnis daging babi cukup terlihat. Isu daging babi juga memunculkan kasus Prima Gaida Journalita, seorang Muslim Kupang yang pada Kamis 11 Mei, 2017 dilaporkan oleh ketua Ormas Brigade Meo, Pendeta Ady Wiliam Frith Ndiy S.TH, MT dan puluhan warga lainnya karena postingnya di Facebook yang menggunakan bahasa vulgar dan dianggap menyebarkan ujaran kebencian. Salah satu posting yang dilakukan pada tanggal 10 Mei 2017 tersebut berbunyi berikut.

19 Wawancara, 21 Oktober 2018.
20 Wawancara, 21 Oktober, 2018.
21 Lihat salah satu berita http://kupang.tribunnews.com/2018/11/28/menimbang-legalisasi-miras-di-ntt?page=2

> "Mau bicara toleransi?? NTT Toleransi? … meja makan kalo masih ada masakan Babi di atas meja, itu bukan toleransi.. masakan yang masak bukan Muslim dan dihidangkan untuk Muslim itu juga bukan toleransi..habis makan babi anjing trus selamat dan cium baby, itu juga bukan toleran."[22]

Kasus Geida menunjukan kebijakan lokal tentang tourisme dianggap "melukai" umat Muslim Kupang dan sebagai bentuk pelanggaran terhadap batas dan jalinan toleransi Muslim-Kristen yang sudah terjalin ratusan tahun.

b. Toleransi Internal (Minoritas Muslim)

Respon yang berbeda ditunjukkan kepada kelompok minoritas dalam Islam seperti Syiah, Ahmadiyah, dan agama lokal. Lebih tegasnya, data kuantatif dan kualitatif menunjukan toleransi terhadap kelompok Muslim minoritas terlihat lebih rendah. Data kuantitatif misalnya menunjukkan bahwa, 21 dari 30 responden menyatakan setuju terhadap penolakan masyarakat terhadap kelompok yang dianggap sesat oleh MUI; empat yang lain menyatakan sangat setuju. Demikian juga, 20 responden menyatakan setuju (10 sangat setuju dan 10 setuju) dengan statemen bahwa keberadaan Ahmadiyah di Indonesia adalah bagian dari upaya melemahkan dan memecah-belah umat Islam. Kemudian terkait Syiah, 12 (dari 30) responden merespon tidak setuju dan sangat tidak setuju dengan statemen, "Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, kita perlu menghindari tuduhan sesat terhadap kelompok Syiah".

Rendahnya penerimaan terhadap kelompok Syiah, Ahmadiyah, dan agama lokal tercermin dalam dalam wawancara, meskipun tidak secara tegas. Beberapa informan misalnya tidak meragukan keberadaan jemaah Ahmadiyah dan Syiah di Kupang, sementara informan lain menyatakan bahwa keberadaan dua kelompok ini tidak terlihat karena mereka sengaja menyembunyikan identitasnya. Namun, pandangan

---

22 Lihat http://beritahubulat.blogspot.com/2017/05/hina-warga-ntt-di-fb-prima-gaida.html dan, http://www.nttsatu.com/prima-dipolisikan-karena-menghina-orang-ntt-tidak-toleran/ serta https://sinodegmit.or.id/pasca-penangguhan-penahanan-prima-journalita-temui-ms-gmit

yang cukup umum menyatakan bahwa Ahmadiyah dan Syiah adalah kelompok Muslim sesat yang harus "diluruskan" atau diajak kembali bergabung dengan Islam mayoritas melalui gerakan dan aktivitas Dakwah, bukan dengan pendekatan kekerasan. Informan dari PKS mengatakan bahwa masalah pada dua kelompok minoritas ini hanya terletak pada pengakuan mereka sebagai Muslim, "seandainya Ahmadiyah ataupun Syiah tidak mengaku Muslim maka permasalahan itu akan hilang." Pendapat-pendapat di atas menegaskan fenomena nasional sebagaimana yang terlihat pada data kuantitatif yakni toleransi terhadap minoritas Muslim lebih rendah dibandingkan dengan toleransi terhadap non-Muslim. Dalam konteks Kupang, fenomena ini lebih kuat mengingat toleransi terhadap Kristen yang membudaya dan menjadi bagian dari keseharian Muslim Kupang.

Kesimpulan

Data kualitatif dan kuantitatif menunjukan penerimaan ulama Kupang terhadap negara-bangsa dengan beberapa konsep turunannya. Namun, reservasi dan kontestasi juga mewarnai penerimaan tersebut seperti terlihat pada munculnya *imagined Islamic state* dan penerapan syariah yang dianggap sebagai solusi bagi "problem" bangsa. Reservasi ini perlu dibaca dengan *framework* relasi Islam-Kristen yang menjadi karakter utama pada dinamika umat Islam di Kupang. Adanya bayangan tentang negara Islam, meskipun amat terbatas, bisa dirujuk pada posisi Muslim sebagai minoritas dan melihat pemimpin dan negara Islam sebagai pintu masuk untuk menjadi lebih kuat secara politis. Fenomena ini juga dipengaruhi oleh menguatnya politik identitas pada level nasional.

Terkait dengan isu toleransi, Kupang memiliki toleransi kultural yang kuat antara Muslim dan Kristen yang diikat oleh kekerabatan sebagai hasil pernikahan antaragama dan dibangun dengan prinsip "tahu sama tahu". Dinamika politik lokal dan penguatan identitas nampaknya bisa mengoyak bangunan toleransi kultural yang potensial menjadi bara dalam sekam.

Dengan kata lain, pemerintah perlu mulai mempertanyakan apakah toleransi ini bisa bertahan dalam derasnya Islamisme dan menguatnya politik identitas seperti akhir-akhir ini.

Daftar Pustaka

Ardhana, I. Ketut. 2005. *Penataan Nusa Tenggara Pada Masa Kolonial 1915-1950* (*The Planning of Nusa Tenggara in the Colonial Time 1915-1950*). Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Chambert-Loir, H. 1982. Syair Kerajaan Bima. Jakarta: EFEO.

———. 1994. State, city, commerce: the case of Bima. Indonesia 57: 71–88.

———. 2004. Kerajaan Bima dalam sastra dan sejarah. Ceritera Asal Bangsa Jin dan Segala Dewa-Dewa – Hikayat Sang Bima – Syair kerajaan Bima. Jakarta: EFE

Fox, James J. 1981. 'Sailing to Kupang', *Hemisphere*, Volume 25(6): 374-377.

Fox, James J. 2000. 'Tracing the Path, Recounting the Past: Historical Perspectives on Timor." dalam *Out of the Ashes: Destruction and Reconstruction of East Timor*, diedit oleh James J. Fox and D.B. Soares. Adelaide: Crawford House Publishing and London: C.Hurst & Co.

Hutagalung, S. A. 2015. "Being Muslim in a Christian Town: Variety, Practices and Renewal." Canberra: ANU, tesis.

———. 2016. "Muslim–Christian Relations in Kupang: Negotiating Space and Maintaining Peace." *The Asia Pasific Journal of Anthropology* 17 (5):439-459.

John Gilbert Heinberg. 1932. "Theory of Majority Rule." T*he American Political Science Review* 26 (3): 452-469.

Mujiburrahman. 2006. Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Uran, Reynold dan Firmansyah A. D. Mara. 2015. “Beribadah yang Terpasung: Eksplorasi Peta Konflik Masjid Nur Musafir Kota Kupang.” dalam *Praktek Pengelolaan Keragaman di Indonesia, Kontestasi dan Koeksistensi,* diedit oleh M Iqbal Ahnaf. Yogyakarta: CRCS UGM.

Robinson, Kathryn. 2002. “Inter-ethnic Violence: The Bugis and the Problem of Explanation.” dalam *Beyond Jakarta: Regional Autonomy and Local Society in Indonesia*, diedit oleh Minako Sakai. Adelaide: Crawford House Publishing, 148, 319–322.

Rodemeier, Susanne. 2009. “Bui Hangi – a Deity’s Human Wife. Analysis of a Myth from Pura Eastern Indonesia.” *Anthropos* 104: 469–82.

Sihbudi, Riza, and Moch Nurhasim, eds. 2001. *Kerusuhan Sosial Di Indonesia: Studi Kasus Kupang, Mataram dan Sambas*. Jakarta: Grasindo, Kantor Menteri Negara Riset dan Teknologi RI, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.

Susanne Rodemeier 2010. “Islam in The Protestant Environment Of The Alor And Pantar Islands.” *Indonesia and the Malay World* 38.

Sven Kosel. 2010. “The History Of Islam In Bolaang Mongondow, North Sulawesi.” *Indonesia and the Malay World* 38.

MEMPERTAHANKAN NKRI:

Persepsi dan Pandangan Ulama Ambon terhadap Negara-Bangsa

Nina Mariani Noor

Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasarkan Pancasila dan Undang-undang Dasar (UUD) 1945 yang meneguhkan pluralitas suku bangsa dan agama merupakan hasil kesepakatan *founding fathers* Indonesia setelah tentunya melewati banyak kontestasi dan perdebatan. Dalam perjalanannya, kesepakatan ini dipegang secara teguh oleh negara dan juga dilegitimasi oleh ulama arus utama. Seiring dengan perjalanan bangsa Indonesia, ada usaha-usaha dan tantangan dari beberapa kelompok Muslim untuk membentuk negara Islam misalnya DI TII di Jawa Barat pada tahun 1949 di bawah pimpinan Sekarmadji Maridjan Kartosoewiryo dan DI TII di Aceh di bawah pimpinan Daud Beureuh. Di masa reformasi muncul wacana alternatif politik keagamaan yang meligitimasi sistem keumatan global dalam bentuk kekhalifahan yang diperjuangkan oleh Hizbut Tahrir Indonesia, atau gagasan negara dengan syariat Islam dengan banyaknya muncul perda syariah di beberapa kabupaten dan provinsi. Pergeseran otoritas keagamaan yang terjadi sekarang ini membuat fragmentasi dan spektrum pandangan ulama mengenai negara-bangsa juga menjadi sangat beragam. Secara umum bisa dikatakan bahwa ulama arus utama mendukung ideologi Pancasila dan UUD 1945, tetapi ulama dari otoritas baru cenderung mengalami fragmentasi yang lebih luas dan beragam.

Tulisan ini mendiskusikan pandangan dan sikap ulama Ambon mengenai negara-bangsa serta apa saja variasi sikap mereka terhadap isu-isu kebangsaan. Sebelum membahas mengenai pandangan ulama Ambon tentang negara-bangsa, bagian pertama tulisan ini membahas karakteristik dan komposisi ulama Ambon serta konteks Ambon yang melingkungi para ulama itu. Pembahasan mengenai Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai lembaga ulama yang ada di Ambon diuraikan pada bagian sesudahnya. Pandangan ulama Ambon mengenai negara-bangsa dibagi ke dalam dua bagian yaitu pandangan ulama mengenai demokrasi dan kehidupan berbangsa dan bernegara, kemudian bagian selanjutnya mengenai kehidupan berwarganegara. Bagian terakhir akan menggarisbawahi mengenai pandangan dan sikap ulama muda atau milenial dan diikuti bagian penutup.

Komposisi Muslim dan Karakteristik Ulama Ambon

Ambon mempunyai komposisi penduduk Muslim kurang lebih setengah dari jumlah penduduk keseluruhan, yaitu 205.502 orang per 2017 dari jumlah penduduk Ambon 390.032 jiwa (Pemeluk Agama, t.t.). Islam berkembang di Maluku, khususnya Ambon pada abad ke-15 dengan berdirinya Kerajaan Leihitu.

Sebagai bagian dari bangsa Indonesia, Muslim Ambon sangat mendukung pembentukan Negara Indonesia karena adanya pengalaman historis masa kolonial yang sangat diskriminatif pada mereka. Polarisasi berdasarkan agama sudah terjadi sejak zaman Portugis, ketika konflik terjadi antara Portugis dan penduduk lokal yang mengakibatkan terpisahnya lokasi pemukiman. Pada masa kolonialisme Belanda, segregasi ini makin kelihatan ketika Belanda mengistimewakan umat Kristen dibandingkan Muslim. Polarisasi Muslim-Kristen bisa dikatakan diciptakan oleh Belanda. Maka, ketika Belanda mengalami kekalahan dan Jepang datang, Muslim menyambut dengan antusiasme yang tinggi dengan semangat nasionalisme untuk membangun negara baru bernama Indonesia, sedangkan

komunitas Kristen lebih merasa nyaman dengan Belanda (Kadir 2013)

Dalam hubungannya dengan umat Kristen, Muslim Ambon mempunyai pengalaman yang cukup kelam terutama saat hubungan persaudaraan Islam-Kristen terkoyak oleh konflik berdarah yang memakan korban ribuan warga meninggal pada tahun 1999-2002. Hal tersebut membangkitkan kesadaran bagi warga Ambon untuk terus membina kerukunan dan persaudaraan, merajut kembali apa yang sudah tercederai di masa lalu dengan melestarikan kembali nilai-nilai budaya lokal seperti *pela gandong, salam sarani.* Hasilnya sungguh menakjubkan, sekarang Ambon dianggap sebagai laboratorium kerukunan beragama Muslim-Kristen di Indonesia bahkan dunia.

Mayoritas Muslim Ambon secara praktik *'ubūdiyyah* lebih dekat dengan kultur NU. Mereka mempraktikkan tahlilan, maulid, dan lainnya, tetapi dalam hal organisasi keislaman Muslim Ambon tersebar dalam beragam organisasi keislaman. Organisasi massa keagamaan yang ada di Ambon adalah Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, PERSIS, Salafi, LDII, Tarbawi serta dari kelompok minoritas ada Syiah dan Ahmadiyah. Sebagaimana halnya keragamam Muslim yang ada di Ambon, masing-masing kelompok mempunyai ulama yang berpengaruh. Yang dimaksud dengan ulama pada tulisan ini adalah ulama Ambon yang menjadi subjek dalam penelitian dan berafiliasi dengan berbagai organisasi massa keagamaan yang ada di Ambon, yaitu MUI, Nahdlatul Ulama termasuk Fatayat dan Muslimat, Muhammadiyah termasuk Aisyiyah dan Nasyiatul Aisyiyah, LDII, Salafi, PERSIS, PKS, dan IKADI. Selain ulama yang berafiliasi ke ormas tertentu, ada juga beberapa ulama yang tidak berafiliasi pada organisasi massa tersebut, tetapi mempunyai pondok pesantren atau majelis taklim atau berlatar belakang organisasi keislaman seperti HMI, PII, PMII.

Sedangkan ulama baru atau ulama milenial yang didapati di Ambon antara lain adalah pemuda yang mampu

menggerakkan para pekerja muda dan komunitas anak muda lainnya yang haus akan belajar agama dan bertekad untuk menjadi pribadi yang lebih baik. Mereka mempunyai komunitas yang menyelenggarakan kajian dan dakwah dengan cara anak muda. Mereka menamakan gerakan ini dengan "hijrah Ok Main". Pengajian biasanya dilakukan di café-café yang banyak tersebar di kota Ambon dengan gerakan "Dakwah Goes to Café". Materi kajian lebih difokuskan untuk membahas isu-isu keseharian yang dihadapi oleh anak muda, semisal masalah cinta dan *life style*. Penyampaian materinya oleh ustaz juga menggunakan bahasa anak muda, misalnya dengan tema "Kutau yang kumau" untuk membahas hakikat hidup sebagai manusia, atau "Dilan diam-diam lamaran" yang membahas tentang cinta dan pernikahan. Komunitas ini berada di bawah bimbingan Ustaz Arsal Tuasikal dan Ustaz Hatta yang juga pengurus Masjid Al Fatah, masjid yang menjadi pusat kegiatan umat Islam di Ambon yang berlokasi di pusat kota Ambon. Selain melakukan kajian di Café-café, komunitas ini juga melakukan dakwah dengan melakukan rihlah/wisata bersama sambil mentadaburi alam. Mereka juga memanfaatkan sosial media seperti Instagram,[1] Twitter, Facebook,[2] dan YouTube[3] untuk menyebarkan dakwah mereka serta menarik lebih banyak anggota untuk bergabung. [4]

Ulama muda lainnya yang menjadi informan dalam penelitian ini adalah seorang habib yang mempunyai sebuah yayasan yang khusus mendidik para calon ustaz. Yayasan yang didirikan Habib ini masih relatif baru dan bertempat di pusat kota Ambon. Lembaga ini hanya menampung santri yang ingin serius belajar agama dan kelak menjadi ulama di masa depan. Santri berasal dari berbagai wilayah di Maluku. Yayasan ini didirikan karena adanya keprihatinan dari sang Habib akan pendidikan agama Islam yang sangat terbatas di

1 https://www.instagram.com/hijrahokmain/
2 https://www.facebook.com/hijrah.okmain.1
3 Chanel Youtube: https://www.youtube.com/channel/UC9kn1PzffxKL1MMIAHZw0-g
4 Wawancara dengan FRF tanggal 18 Oktober 2018.

Ambon. Banyak keluarga yang tidak mampu mendidik anak-anak mereka dengan ilmu keagamaan sementara di Ambon tidak banyak pesantren atau lembaga yang berfokus pada pendidikan agama bagi Muslim. Beberapa murid dari lembaga ini dikirim ke lembaga di luar daerah bahkan luar negeri untuk belajar agama lebih mendalam, yaitu lima orang ke Yaman Hadramaut dan juga enam orang ke Yayasan Al Fakhriah, Tangerang yang diasuh Habib Jindan, serta ke Kiai Masbuchin di Tasikmalaya. Lembaga-lembaga itu merupakan bagian dari jaringan yang dimiliki oleh Habib ini.[5]

Ulama minoritas yang ada di Ambon berasal dari Jemaat Ahmadiyah Indonesia serta dari Syiah. Jumlah pengikut jemaat ini sangat sedikit bahkan keberadaannya selama ini tidak terdengar oleh masyarakat Ambon. Kegiatan mereka masih sangat terbatas dan jauh dari publikasi sehingga banyak ulama dan Muslim Ambon yang tidak mengetahui kalau di Ambon ada juga pengikut Ahmadiyah. Ulama Ahmadiyah (biasa disebut mubalig) yang berkedudukan di Ambon membawahi wilayah Maluku yaitu Ahmadiyah di Seram Bagian Barat, Namlea Pulau Buru dan Kepulauan Aru.[6] Mengenai penganut Syiah, tidak diketahui secara jelas mengenai jumlahnya walaupun ada. Terdapat sebuah pesantren di Hila yang praktik keagamaannya cenderung ke ajaran Syiah. Mereka mengadakan perayaan sepuluh Muharam. Perayaan sepuluh muharan sudah mulai mengundang orang dari luar pesantren. Masjid selalu dipenuhi oleh orang tua, dan sedikit saja dari anak muda, tetapi kegiatan tahlilan untuk orang meninggal juga diadakan dan setiap malam jumat diadakan doa kumail secara bersama dengan santri. Pada malam Rabu diadakan kegiatan tawasul bersama. (Tubaka & Masawoy t.t.).

Ulama di sini tidak terbatas pada ulama laki-laki, tetapi juga ulama perempuan. Dari tiga puluh ulama yang menjadi responden, terdapat sembilan ulama perempuan yang berasal dari beragam latar belakang organisasi keagamaan yaitu dari

5 Wawancara dengan Habib RA pada tanggal 17 Oktober 2018
6 Wawancara dengan ustaz R

Fatayat NU, Aisyiyah, anggota DPRD Partai Keadilan Sejahtera, dosen IAIN Ambon serta aktifis LSM.

Dari data kuantitatif, karakteristik sikap ulama Ambon terhadap nation-state teridentifikasi dalam enam spektrum. Dari 30 responden yang ada, 4 orang (13,33%) dikategorikan progresif, 9 orang (30%) inklusif, moderat 10 orang (33,3%), konservatif 1 orang (3,33%), eksklusif 2 orang (6,66%), ekstrem 1 orang dan 3 orang (10%) tidak terindetifikasi.

Empat ulama yang dikategorikan progresif berasal dari NU, dosen IAIN Ambon dan Ahmadiyah. Sembilan orang ulama yang dikategorikan inklusif berasal dari Fatayat NU, Muhammadiyah, LDII, dan Syiah. Ulama moderat berasal dari MUI, NU, FKUB, Muhammadiyah, PKS, serta dosen. Satu orang ulama yang konservatif dari Salafi, dua orang eksklusif dari NU dan Aisyiyah, dan satu orang ekstrem adalah pegiat kegiatan kajian Islamiyah. Sebaran data di atas menunjukkan bahwa ulama-ulama dari organisasi massa keagamaan besar seperti NU dan Muhammadiyah tidak mempunyai sikap yang sama satu dengan yang lainnya. Latar belakang pendidikan serta pengalaman interaksi mereka dengan yang lain sangat menentukan bagaimana sikap mereka, apakah menerima ataukah masuk menolak. Mencermati sikap dan pandangan ulama tentang Negara-bangsa dari rentang usia, maka fakta di Ambon menunjukkan bahwa ulama generasi yang lebih tua lebih aksepsionis (menerima) dibandingkan dengan ulama dari generasi baru atau milenial.

Majelis Ulama Indonesia Ambon

Ketika berbicara mengenai ulama atau lembaga ulama di Indonesia, maka kita tidak bisa mengabaikan Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam diskusi ini. MUI di Ambon juga merupakan organ dari MUI pusat. Sebagaimana MUI di tingkat pusat, ulama yang masuk dalam keanggotaan MUI Ambon adalah ulama *mainstream* yang ada seperti NU, Muhammadiyah, dan IKADI, dan jarang ada ulama dari kalangan minoritas. Sebagaimana Ichwan menyatakan bahwa

MUI setelah runtuhnya Orde Baru berusaha untuk membawa Muslim Indonesia lebih dekat ke ortodoksi (Ichwan 2005), MUI Ambon juga melakukan hal yang sama. Ichwan lebih lanjut menyatakan bahwa fatwa dan tausiyah yang dikeluarkan oleh MUI biasanya merupakan manifestasi dari bagaimana otoritas fatwa atau tausiyah dinegosiasikan dan posisi MUI sebagai lembaga 'ulama' mendefinisikan kembali (Ichwan 2005). Fatwa atau tausiyah yang dikeluarkan oleh MUI Ambon biasanya sesuai dengan fatwa dari MUI pusat, misalnya mengenai vaksinasi rubella yang bahan pembuatnya tidak halal, MUI Ambon belum berani mengeluarkan fatwa boleh tidaknya vaksinasi dilakukan dengan vaksin tersebut dan meminta pemerintah dalam hal ini dinas kesehatan Ambon untuk menundanya sampai jelas statusnya. Begitu MUI pusat menyatakan bahwa vaksinasi rubella bisa diaplikasikan walaupun bahan pembuat vaksin dari barang yang haram, tetapi karena situasi darurat, maka hukumnya boleh digunakan, maka MUI Ambon mengeluarkan pernyataan bahwa vaksinasi boleh dilakukan. Lagi-lagi, MUI di sini berperan sebagai pemberi legitimasi bagi pemerintah mengenai urusan yang mencakup masyarakat Muslim secara luas.

Namun, fatwa yang dikeluarkan MUI Ambon tentang vaksinasi ini bukanlah suara bulat dari seluruh ulama. Beberapa ulama yang mengasuh pondok pesantren dengan jumlah santri yang signifikan mengambil langkah tidak menuruti fatwa dari MUI dalam hal vaksinasi yang kontroversial ini. Bagi mereka, otoritas pemberian izin vaksinasi kepada anak-anak adalah orang tua anak-anak tersebut, bukan pengasuh pondok pesantren. Oleh karena itu mereka menolak memberikan izin, tetapi menyerahkan kepada orang tua santri. Karena para santri tinggal di pondok dan orangtua mereka jauh tentu saja banyak santri yang tidak divaksinasi. Para ulama tersebut mengambil langkah aman dalam menyikapi kontroversi kehalalan vaksinasi.[7] Sikap ulama tersebut menunjukkan bahwa

7 Wawancara dengan ustaz pengasuh pondok A dan ustazah npengasuh pondok I, 15 dan 16 Oktober 2018.

setelah era reformasi, orientasi ideologis MUI menjadi lebih eksklusif yaitu melindungi kepentingan umat Islam daripada kepentingan nasional secara keseluruhan. Namun, terlepas dari orientasi puritan ini, MUI telah mencoba menjadi moderat. Moderasinya ditunjukkan oleh, antara lain, penolakannya terhadap radikalisme dan terorisme, penerimaannya terhadap modernitas, dan negara-bangsa Indonesia berdasarkan Pancasila dan demokrasi modern, dan bukan pada Islam (Ichwan 2013, 63).

Sejalan dengan argumentasi dari Ichwan tersebut, MUI Ambon juga mempunyai kecenderungan menjadi lebih konservatif, para ustaznya makin eksklusif, sedangkan para ulama yang progresif mulai terpinggirkan dan tidak banyak mendapatkan dukungan dari ulama lainnya di lingkungan MUI sendiri. Contohnya adalah ketika Ketua MUI Ambon meninggal dunia pada awal tahun 2018, maka posisi ketua yang sebenarnya secara langsung bisa digantikan oleh wakil Ketua MUI, seorang ulama yang sangat progresif, akhirnya tidak digantikan oleh ulama tersebut karena ada beberapa pengurus MUI yang mengajukan keberatan. Suara dan sikap para anggota MUI pada isu tertentu juga terkadang tidak sejalan.

MUI sendiri juga mendapatkan kritik dari beberapa ulama yang diwawancarai dalam penelitian ini, terutama ulama dari otoritas baru atau ulama milenial. Mereka menganggap tidak semuanya anggota MUI memenuhi kriteria sebagai ulama. Ilmu keagamaan mereka dianggap masih dangkal. Selain itu, MUI sekarang tidak lebih sebagai lembaga yang menjadi alat bagi pemerintah, terutama ketika berkaitan dengan kebijakan pemerintah yang menyangkut umat Islam, misalnya dalam kasus vaksinasi rubella yang mengundang banyak pro dan kontra beberapa waktu lalu.

Demokrasi dan Kehidupan Berbangsa dan Bernegara

Konsep dan bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan Pancasila sebagai dasarnya diterima oleh hampir oleh seluruh ulama yang menjadi responden dalam penelitian

ini, yaitu 29 orang. Mereka berpendapat bahwa NKRI, Pancasila, dan UUD 1945 sudah selaras dengan ajaran Islam. Menurut mereka, pemilihan bentuk negara Indonesia yang sekarang ini merupakan sebuah kesepakatan bersama bangsa Indonesia. Para ulama tersebut menambahkan bahwa *founding fathers* sudah sangat mempertimbangkan banyak hal ketika memilih sebuah negara demokrasi bukan negara Islam walaupun mayoritas penduduk Indonesia adalah Muslim. Salah satu ulama menambahkan bahwa dengan bentuk negara seperti saat ini, tugas sebagai Muslim dan warga negara Indonesia, menurut mereka, adalah mengisi ruang-ruang yang tercipta dalam sistem negara demokrasi ini.

Lebih lanjut, para ulama tersebut mengaitkan sistem negara demokrasi dengan kepentingan umat Islam yang selama ini tidak terganggu. Mereka memandang bahwa demokrasi di Indonesia tidak menghalangi Muslim untuk melakukan ibadah serta mengamalkan ajaran Islam, juga tidak mengajak kepada kesyirikan bahkan negara mendorong umat Islam untuk mengamalkan ajaran agamanya. Mereka bahkan menegaskan bahwa negara juga sudah menyediakan banyak sarana yang mendukung umat Islam untuk menyempurnakan ibadahnya misalnya pengadilan agama dan undang-undang perkawinan. Jadi, tidak ada celah untuk menolak demokrasi dengan alasan tidak sesuai dengan ajaran Islam. [8] Berikut ini pernyataan yang muncul dari salah seorang ulama yang mengasuh pondok pesantren yang cukup besar di Ambon. *"Demokrasi Indonesia dan Pancasila itu baik, tidak ada masalah. Kapan Pancasila mengajak kita untuk syirik?. Tidak ada. Agama kita baik, justru didorong dan didukung pemerintah juga luar biasa…"*[9]

Seorang ulama dan juga dosen di IAIN Ambon, yang dikenal berpikiran sangat progesif, AW, menekankan bahwa sistem demokrasi Indonesia ini merupakan sebuah ijtihad yang dilakukan oleh para pendiri bangsa. Lebih lanjut dia merujuk

---

8 Wawancara dengan beberapa ulama dalam rentang waktu 16-20 Oktober 2018

9 Wawancara dengan Ustaz AR, 15 Oktober 2018

pada hadis Nabi yang berbunyi " *antum a'lamu bi umūri dunyākum*", bahwa urusan dunia itu yang lebih tahu adalah umat manusia itu sendiri. Mengenai pemahaman kembali langsung ke al-Qur'an dan hadis yang sekarang menjadi banyak disuarakan, Abidin Wakano menegaskan bahwa ijtihad itulah cara memahami al-Qur'an dan Hadis.[10] Ulama dari kelompok minoritas, yaitu Ahmadiyah dan Syiah, juga sangat mendukung prinsip demokrasi dan Pancasila. Seorang ulama Syiah menyatakan berikut.

> "Demokrasi itu sejalan dengan ajaran islam. Karena kalau bicara aturan-aturan yang berlaku, Pancasila, Undang-Undang Dasar 1945, tidak keluar dari aturan agama bahkan sejalan dengan Islam karena semuanya itu adalah manifestasi dari ajaran agama. Jika semua kekuasaan berada di Tangan Tuhan dan semuanya diatur menggunakan hukum Tuhan, fungsi manusia untuk apa. Manusia sebagai pelaksana atas aturan itu. Soal demokrasi dan sebagainya itu, merupakan kesepakatan bernegara. Kita sepakat untuk hidup bernegara dengan aturan-aturan seperti ini."[11]

Sedangkan ulama Ahmadiyah yang diwawancarai berpandangan bahwa demokrasi bisa diterima, dalam batas-batas saling menghargai. Agama sebaiknya mengurus hal yang privat, negara dan demokrasi dipergunakan untuk mengurusi hal-hal yang bersifat publik. Demokrasi yang diyakini oleh Ahmadiyah adalah lebih pada sekularisasi, yaitu pemisahan agama sebagai urusan privat bagi setiap individu.[12]

Dari wawancara dan kuesioner tentang penerimaan ulama Ambon tentang bentuk negara demokrasi, hampir semua ulama menerima sistem negara demokrasi, hanya satu yang menolak. Namun, ketika ditanyakan mengenai kesesuaian prinsip demokrasi dengan konsep syura dalam Islam, ada tiga ulama yang menyatakan bahwa sebenarnya prinsip demokrasi tidak sesuai dengan konsep syura dalam Islam. Variasi bentuk penerimaan ulama terhadap sistem negara demokrasi memang beragam, ada yang menerima secara penuh dengan segala

10 Wawancara dengan AW, 15 Oktober 2018
11 Wawancara dengan Ustaz JB, 15 Oktober 2018
12 Wawancara dengan Ustaz R, 17 Oktober 2018

konsekuensi, tetapi ada juga yang menjadikannya sebagai bentuk negosiasi ulama sepanjang mereka masih tetap bisa melakukan tugas dan kewajiban mereka sebagai ulama. Ada juga yang penerimaan terhadap bentuk negara karena memang realitas begitu adanya, sebagai warga negara mereka tidak mempunyai kekuatan lebih untuk mengubahnya sehingga mau tidak mau mereka menerimanya walaupun mungkin tidak sepenuh hati, tetapi demi kepentingan umat yang lebih besar mereka memilih untuk menerima sistem yang sudah ada. Misalnya saja ada responden yang menyatakan bahwa sistem yang ada sudah demikian, bentuk negara demokrasi, dia sebagai warga negara bisa apa selain menerimanya. Ulama ini sebelummya sempat dalam pengawasan BNPT (Badan Nasional Penanganan Terorisme) karena ada indikasi mendukung gerakan ISIS (Negara Islam Irak dan Syam), tetapi sekarang ulama ini mendukung sistem negara NKRI dan berusaha mengambil bagian dalam negara ini melalui usahanya mengelola pondok pesantren yang menyediakan pendidikan gratis bagi anak-anak yang membutuhkan. Pesantren yang dikelolanya bahkan mendapatkan dukungan dari pemerintah dalam bentuk pengangkatan beberapa gurunya sebagai pegawai negeri sipil yang bertugas di pesantren itu.

Mengenai ide formalisasi syariah di Indonesia, mayoritas ulama Ambon, yaitu sebanyak 21 orang, menyatakan tidak setuju. Mereka tidak menganggap bahwa formalisasi itu penting dilakukan dan yang lebih penting adalah syariah itu sendiri dilaksanakan di Indonesia. Formalisasi hanyalah bungkus, dan yang penting adalah substansinya. Yang menarik adalah terdapat tujuh orang yang mendukung formalisasi syariah Islam sehingga menganggap pemerintahan yang tidak mendukung formalisasi syariah sebagai pemerintahan *thaghut*. Sisanya, dua orang ulama memilih netral mengenai hal ini, tidak menunjukkan dukungan maupun penolakan terhadap formalisasi syariah.

Adapun tentang konsep khalifah dalam Islam, seiring dengan dukungan mereka pada demokrasi Pancasila, maka

para ulama tersebut juga tidak menyetujui bentuk pemerintahan kekhalifahan. Walaupun ada 17 orang atau setengah lebih yang menganggap bahwa sistem politik Islam lebih unggul dibandingkan dengan sistem demokrasi maupun sistem lain yang dibuat manusia. Halini menunjukkan bahwa para ulama tersebut menerima sistem demokrasi Pancasila yang ada di Indonesia sebagai kenyataan yang harus diterima, tetapi dalam idealisme mereka mungkin masih memimpikan sistem politik Islam.

Ahmadiyah sebagai organisasi keagamaan yang berbentuk khilafat menegaskan bahwa bentuk kekhalifahan yang dipakai Ahmadiyah adalah kekhalifahan rohani lintas batas negara, bukan bentuk pemerintahan politik dengan kekuasaan wilayah. Oleh karena itu, pengikut Ahmadiyah diwajibkan menjadi warga negara yang baik yang mematuhi peraturan dari pemerintahan yang sah di negara mereka bertempat tinggal sehingga mereka tidak mempermasalahkan apapun bentuk pemerintahan yang sah dalam suatu negara. Sedangkan ulama Syiah yang diwawancarai menegaskan bahwa konsep khilafah yang sekarang ramai ditawarkan masih tidak jelas sampai hari ini, bahkan sosok yang hendak dijadikan khalifah, itu pun tidak jelas. Ulama ini menganggap tawaran sistem kekhalifahan yang ditawarkan (dalam hal ini merujuk ke HTI) terlalu politis sehingga dianggap sebagai ancaman bagi keutuhan bangsa sehingga wajar jika akhirnya dibubarkan oleh pemerintah.[13]

Lebih lanjut ulama terakhir yang disebut menyarankan kepada pemerintah, dalam hal ini Kementrian Agama, agar mencegah penyebaran paham khilafah dengan melakukan penyaringan yang ketat dan memaksimalkan para penyuluh agama dalam upaya pencegahan berkembangnya paham-paham yang mengancam NKRI. Peran para penyuluh agama sangat penting karena mereka adalah corong negara. Selain itu, peran organisasi keagamaan di Indonesia seperti NU dan Muhammadiyah juga sangat penting dalam membentengi masyarakat dari serangan paham tersebut. Dalam konteks

13 Wawancara dengan Ustaz JB, 17 Oktober 2018

Maluku, kelompok dengan paham khilafah sangat sulit menembus dan mendapatkan dukungan di daerah pedesaan yang masih menjaga tradisi lokal mereka, tetapi mereka mendapatkan simpatisan di kalangan urban yang mempunyai tradisi lebih cair.

Kehidupan Berwarganegara: Anti-Kekerasan, Toleransi, dan Kewargaan

Dengan latar belakang sejarah Ambon yang pernah mengalami konflik disertai kekerasan antara umat Islam dan Kristen tahun 1999-2002, hampir seluruh ulama Ambon yang diwawancarai dalam penelitian ini bersikap menolak tegas terhadap kekerasan, kecuali satu ulama saja yang dalam penelitian ini dikategorikan ekstrem. Dalam kaitannya dengan amar ma'ruf nahi munkar, para ulama tersebut menilai bahwa hal itu bisa dilakukan dengan cara menasehati, mendidik umat, bukan melakukan kekerasan kepada orang yang dianggap berbuat munkar. Mereka juga menyetujui jikalau tindakan amar ma'ruf nahi munkar dengan kekuatan dilakukan oleh aparatur negara yang memang memiliki wewenang terhadap hal itu.

> "Sebenarnya untuk mencegah dengan tangan itu bukan hak kita, melainkan pemerintah, kekuasaan". "Kalau kita telah bicara soal hukum positif, maka kita tidak memiliki hak disana, kita tidak bisa mengambil kebijakan sendiri untuk ikut menumpas dengan menghancurkan. Karena telah terikat oleh hukum positif. (Ustaz JB)

Namun, ada juga ulama yang tidak secara tegas menolak tindakan kekerasan dalam beramar ma'ruf nahi munkar karena menurutnya pasti ada situasi dan alasan tertentu yang membuat kelompok seperti FPI melakukan *sweeping* sebagaimana yang terdengar selama ini. Akan tetapi, ulama tersebut juga tidak mendukung tindakan kekerasan dalam konteks amar ma'ruf nahi munkar. Perhatian ulama Ambon mengenai amar ma'ruf nahi munkar dengan penekanan kepada pendidikan ini dikarenakan mereka menganggap bahwa Muslim Ambon masih sangat perlu meningkatkan kualitas sumber daya manusia dan

juga akhlak mereka.

Pemaknaan jihad oleh para ulama tersebut juga sama sekali tidak menyentuh wacana jihad dengan senjata atau berperang. Jihad bagi mereka adalah melakukan sesuatu yang sangat dibutuhkan oleh umat Islam, contohnya dengan menyediakan pendidikan untuk anak-anak yang membutuhkan dengan membangun pesantren. Jihad juga diartikan sebagai upaya untuk menegakkan keadilan bagi semua. Dari wawancara yang kami lakukan, ada satu orang ulama yang berpendapat bahwa sekarang ini belum waktunya untuk melaksanakan jihad fisik, tetapi menurutnya ke depan bisa mengarah pada jihad fisik juga, jika para ulama mulai diteror. Ia memberikan contoh penolakan kedatangan Habib di (Kalimantan Tenggara) yang diusir seketika sampai di bandara. Hal tersebut bisa memicu jihad-jihad kecil dan juga memunculkan terorisme.[14] Sedangkan seorang ustaz yang mengelola beberapa pesantren di Maluku termasuk Ambon menyatakan bahwa apa yang dia lakukan dengan menyediakan pendidikan agama dan umum secara gratis kepada para anak yatim piatu dan kurang mampu merupakan bentuk jihad. Ia mengistilahkannya jihad tarbawi, jihad pendidikan. Hal ini senada dengan pendapat seorang aktifis perempuan dari Fatayat NU yang menyatakan bahwa jihad adalah usaha menanamkan nilai-nilai keadilan, nilai-nilai kasih sayang, solidaritas, serta nilai-nilai perdamaian di kalangan Muslim. Dengan bahasa yang lain tetapi dengan esensi yang sama, seorang ustazah pengasuh pondok pesantren anak-anak menegaskan bahwa jihad adalah usaha untuk mengubah seorang Muslim menjadi lebih baik, tentunya melalui pendidikan baik jalur formal maupun informal.

Ulama dari Syiah yang diwawancarai menyatakan lebih setuju jika dalam konteks sekarang jihad itu bukan diartikan dengan mengangkat pedang. Jihad harus diposisikan dalam makna yang sifatnya positif, misalnya jika seseorang memiliki pemahaman jihad yang demikian dan memiliki uang, seharusnya uang itu bisa dijadikan sebagai sarana untuk berjihad. Dalam

---

14 Wawancara dengan Ustaz AL, 17 Oktober 2018

konteks Maluku, masih banyak anak-anak di pedalaman yang mempunyai kepintaran, tetapi tidak bisa bersekolah karena alasan tidak adanya biaya, maka orang yang berlebih uang bisa memberikan beasiswa kepada anak-anak tersebut. Hal itu adalah bagian dari jihad yang paling besar. Masih ada berbagai bidang lain yang dapat dimanfaatkan oleh Muslim sebagai jihad dalam arti positif daripada menangkat pedang. Ia lebih lanjut menekankan bahwa negara Indonesia bukanlah negara *ḥarb (dār 'l-ḥarb)* atau negara peperangan sehingga isu-isu Jihad dalam makna kekerasan harus bisa dihilangkan. Jihad harus dimaknai positif seperti pendidikan dan kesehatan. Contohnya adalah dengan mendatangi daerah-daerah tertentu yang sangat membutuhkan kesehatan. Itulah arti jihad yang sesungguhnya, karena bisa menyelamatkan nyawa orang-orang di sana. Dari Ahmadiyah seperti sudah banyak diketahui, memaknai jihad dengan pena yaitu dengan menyebarkan tulisan-tulisan yang bermanfaat bagi kehidupan bersama.

Wacana jihad dengan kekerasan sama sekali tidak muncul dari hasil penelitian terhadap 29 ulama ini kecuali satu saja yang memaknai jihad dengan berperang. Para ulama yang memandang bahwa jihad tidak perlu dengan kekerasan memberikan contoh keberadaan Laskar Jihad, yang dulu pernah ada di Ambon ketika konflik, maka ulama Ambon tersebut menyatakan tidak ada lagi Laskar Jihad, yang ada adalah Laskar Ahlus Sunah Wal Jamaah dari kelompok salafi. Mereka memiliki yayasan yang bergerak di bidang pendidikan yaitu Yayasan Abu Bakar As-Shidiq yang mengelola lembaga pendidikan mulai dari pendidikan anak usia dini hingga madrasah aliyah. Taman Kanak-Kanak (TK) al-Manshuroh dipandang sebagai TK terbaik di Ambon saat ini. Sedangkan dari ulama yang dikategorikan Jihadis dalam penelitian ini memahami bahwa jihad itu adalah menyatakan yang kafir adalah kafir, yang tidak melaksanakan syariat Islam adalah thogut, dan darahnya halal untuk ditumpahkan. Bagi mereka, agama yang paling benar adalah Islam sesuai dengan al-Qur'an Surat al-Maidah, agama yang lain adalah buatan manusia sehingga ajarannya tidak

sejalan dengan Islam sehingga darah mereka pun dihalalkan. Kalau thogut, menurut mereka, adalah orang yang menghalang-halangi syariat Islam, mereka juga dihalalkan darahnya.[15] Adapun mengenai penggunaan kekerasan terhadap kelompok yang berbeda dengan umat Islam, para ulama Ambon pada umumnya menyatakan tidak setuju, tetapi ada dua orang yang menyatakan sangat setuju.

Polarisasi Muslim-Kristiani sudah terjadi sejak zaman kolonial ketika Portugis berkuasa di Maluku. Polarisasi itu terus berlanjut, tetapi dalam perjalanannya terdapat upaya dari kedua pihak untuk merajut persaudaraan dengan spirit *pela-gandong* yang menjadi kearifan lokal dan di waktu pascakonflik hal itu terbukti mampu menjadi sarana untuk membina perdamaian . Dahulu, walaupun masyarakat Ambon sudah terpolarisasi, mereka masih tinggal membaur kendati ada daerah mayoritas Islam dan mayoritas Kristen. Konflik yang pecah dalam rentang tahun 1999-2002 membuat polarisasi makin kentara dengan makin tersegregasinya pemukiman umat Islam dan Kristiani. Sekarang kita sangat jarang menjumpai Muslim tinggal di perkampungan Kristen, demikian juga sebaliknya. Kesempatan mereka berinteraksi adalah di ruang-ruang publik seperti pasar, perkantoran, dan sekolah. (Kadir 2013). Fakta segregasi pemukiman ini harus disikapi secara serius, sebab segregasi pemukiman menunjukkan sikap menghindari kontak langsung dengan umat beragama lain. (Iwamony & Relmasira 2017).

Kehidupan beragama dalam konteks berbangsa dan bernegara sudah merupakan hal biasa bagi masyarakat Ambon karena beragamnya etnik dan agama yang ada di sana. Mengenai kepemimpinan dalam pemerintahan, hampir semua ulama Ambon dalam penelitian ini tidak mempermasalahkan mempunyai pimpinan non-Muslim. Komposisi penduduk Ambon antara Muslim dan Kristen yang hampir seimbang, serta adanya kesepakatan dari Perjanjian Malino II yang salah satu isinya adalah kesepakatan pengaturan komposisi pemimpin daerah selalu muncul sebagai alasan sikap mereka. Para ulama

15 Wawancara dengan Ustazah Lilik, 16 Oktober 2018.

tersebut memberikan contoh jika gubernur Maluku seorang Muslim maka wakilnya adalah Kristen atau sebaliknya. Hal itu juga berlaku demikian untuk walikota dan wakilnya.

Adapun tentang pemimpin non-Muslim, dari 30 responden ulama, terdapat 15 orang yang menyatakan pemimpin harus Muslim karena sesuai dengan konsep *auliya* dalam al-Qur'an. Sebaliknya, sisanya 15 orang ulama menyatakan tidak setuju jika pemimpin harus Muslim, mereka akan menerima siapa pun pemimpin pemerintahan yang terpilih oleh rakyat. Konsep *ulil amri* menurut para ulama tersebut adalah pemimpin pemerintahan yaitu pemimpin yang mengurusi urusan dunia. Jadi, tidak ada masalah jika mereka bukan Muslim asalkan mempunyai kompetensi dan merupakan pilihan rakyat. Hanya saja ada satu ulama yang mensyaratkan bahwa kalau pemimpinnya Kristiani maka sebaiknya berasal dari kelompok Kristen yang tidak fanatik. Pendapat ini muncul karena pengalaman ulama tersebut terkait kepala daerah beragama Kristen yang mengutamakan kepentingan umat Kristen saja ketika dia menjadi pimpinan.

Mengenai kepemimpinan perempuan dalam pemerintahan terdapat dua pendapat yang berbeda dari hasil kuesioner. Separuh lebih ulama menyatakan bahwa perempuan bisa menjadi pemimpin, sedangkan 10 orang menyatakan bahwa pemimpin harus laki-laki karena adanya konsep *al-rijālu qawwāmūna 'alā 'l-nisā*' dalam Islam. Sisanya, lima orang ulama memilih netral dalam soal kepemimpinan perempuan. Bagi ulama yang mendukung kepemimpinan perempuan, tidak menjadi masalah jika perempuan menjadi pemimpin pemerintahan kalau memang dia adalah hasil pilihan rakyat dan mempunyai kompetensi sebagai pemimpin. Seorang ulama dari Muhammadiyah menyitir doktrin: *"wa 'l-mu'minūna wa 'l-mu'minatu, yasyuddu ba'dhuhum..."* untuk menegaskan bolehnya perempuan menjadi pemimpin. Ia menambahkan bahwa sekarang tingkat kecerdasan wanita lebih tinggi daripada laki-laki. Jadi, tidak ada salahnya perempuan menjadi pemimpin sebab perempuan juga adalah khalifah atau hamba

Allah yang juga harus diberikan peran.[16]

Mengenai kesepakatan pembagian komposisi pimpinan daerah antara Muslim dan Kristiani, ada ulama yang menyatakan tidak setuju dengan kesepakatan ini. Menurutnya, pasangan Muslim-Muslim pun sebenarnya bisa, hanya saja selama ini belum ada yang berani mencoba untuk melakukannya. Sedangkan ulama muda yang diteliti menekankan bahwa sebaiknya tidak lagi perlu melihat latar belakang agama dalam memilih pemimpin pemerintahan, tetapi lebih memperhatikan kapasitas dan kemampuannya. Dia meyakini kalau umat Islam mempunyai sumber daya manusia dengan kualitas yang mumpuni, maka ke depannya bisa menjadi pemimpin dengan komposisi Muslim-Muslim atau demikan juga sebaliknya kalau yang bagus dari umat Kristen maka komposisi Kristen-Kristen juga bisa terjadi. Oleh karena itu dia menekankan pada peningkatan kapasitas sumber daya manusia umat Islam. Ulama dari Ahmadiyah dan Syiah tidak mempermasalahkan kepemimpinan pemerintahan dipegang oleh non-Muslim ataupun perempuan. Konsep *al-rijālu qawwāmūna 'alā 'l-nisā'* tidak berlaku dalam kelembagaan atau pemerintahan, melainkan berlaku dalam hal kepemimpinan dalam agama dan rumah tangga. Mereka menekankan kalau dalam hal keagamaan dan rumah tangga, laki-lakilah yang menjadi pemimpin, sambil memberikan contoh imam salat harus laki-laki jika ada.[17]

Adapun mengenai toleransi, Ambon terkenal sebagai contoh kesuksesan dialog Muslim-Kristen. Pada tahun 2018 ini, Ambon menempati peringkat kelima sebagai kota toleran versi Setara Institute (Institute, n.d.). Kegiatan agama skala nasional yang diselenggarakan di Ambon mendapatkan dukungan penuh dari masyarakat dan juga ulama misalnya kegiatan MTQ pada tahun 2013, Pesta Paduan Suara Gerejawi (biasanya disingkat PESPARAWI) pada tahun 2015, serta Pesta Paduan Suara Gerejani (PESPARANI) pada Oktober 2018. Semua itu justru melibatkan dan menyatukan umat Islam dan Kristen

16 Wawancara dengan Haji AL pada 17 Oktober 2018

17 Wawancara Ustaz dari Syiah dan Ahmadiyah, 15 dan 17 Oktober 2018.

dalam pengorganisasian dan pelaksanaan kegiatan tersebut. Saat kegiatan MTQ berlangsung, umat Kristen dengan terbuka membuka pintu rumah mereka bagi kontingen yang akan menginap. Demikian juga ketika Pesparawi dan Pesparani berlangsung, umat Muslim turut serta dalam menyukseskan acara (Iwamony & Relmasira 2017).

Inisiatif dialog Islam-Kristen biasanya berasal dari para pemimpin agama dan juga dari level *grass root* (Iwamony & Relmasira 2017). Ada beberapa ulama yang terlibat aktif dalam dialog lintas iman, baik melalui FKUB sebagai organisasi resmi di bawah Kemenag maupun organisasi lain. Saat penelitian ini dilakukan, di Ambon sedang ada hajatan besar Pesparani yang pertama. Ada baliho dari MUI yang mengucapkan selamat dan sukses untuk penyelenggaraan Pesparani, segenap warga Ambon juga trut bersuka cita menyambut pelaksanaannya. Toleransi antara Muslim dan Kristiani di Ambon memang patut menjadi contoh bagi daerah lainnya di tanah air. Sejak berakhirnya konflik di Ambon, banyak usaha dilakukan oleh berbagai pihak untuk menjalin kembali kerukunan Muslim-Kristiani dan mengobati luka konflik yang tentu saja sangat membekas dalam memori dan perasaan masyarakat Ambon. Pemuka agama di Ambon mengambil banyak peran dalam usaha-usaha tersebut. Di antaranya adalah Abidin Wakano dari Islam dan Pendeta Jacky Manuputty dari Kristen (keduanya pendiri Lembaga Antar Iman, LAIM Maluku) yang membuat gerakan bernama Provokator Damai ('Dian Interfidei', t.t.). Gerakan Provokator Damai adalah sebuah gerakan dialog berbasis komunitas yang melibatkan banyak komunitas di Ambon. Jaringan yang bergabung dalam Gerakan Provokator Damai ini antara lain : Jurnalis Lintas Iman, Gerakan Perempuan Peduli, Hiphop Lintas Iman, Blogger Lintas Iman, Ambon Bergerak, Sanggar Tari Lintas Iman, Photographer Lintas Iman, serta belasan kelompok anak muda lainnya yang bergerak karena hobi. Dengan banyaknya usaha yang dilakukan oleh gerakan ini, kesadaran kolektif pada masyarakat Ambon untuk bersama-sama menciptakan perdamaian makin menguat.

Namun, jika ditelaah lebih lanjut mengenai toleransi pada masa sekarang ini, toleransi di Ambon sebenarnya bisa dikatakan masih perlu upaya keras untuk merawatnya dan meneruskannya ke generasi selanjutnya. Dari lingkungan para ulama, mereka mengatakan kepada peneliti bahwa mereka terlibat dalam dialog lintas iman, terutama dialog dengan umat Kristen, tetapi dialog ini masih sebatas di ruang publik yang memungkinkan mereka untuk bertemu dan berinteraksi. Segregasi tempat tinggal yang masih terus terjadi hingga sekarang menunjukkan bahwa hubungan Kristen-Muslim masih memerlukan banyak upaya agar menjadi lebih baik sehingga ketika ada gesekan antarumat tidak mudah memicu kekerasan yang lebih besar. Di alam bawah sadar umat Islam dan juga Kristen masih ada kecurigaan kepada yang lain, dibuktikan dengan ketidakberanian mereka beraktivitas malam hari di luar lingkungan mereka. Ada ulama yang mengkhawatirkan pula situasi kondusif saat ini akan mengalami kemunduran ketika Islamisme mulai meningkat di Ambon.

Lebih lanjut, toleransi yang mereka maksud masih sebatas untuk non-Muslim, sedangkan toleransi untuk intra-Islam sendiri masih ada ganjalan terutama untuk Ahmadiyah dan Syiah. Bagi kebanyakan ulama tersebut, Ahmadiyah dan Syiah sudah jelas sesat, dan tidak perlu ada toleransi untuk mereka. Sikap ini sejalan dengan fatwa MUI yang menyatakan kesesatan Ahmadiyah dalam dua kali fatwanya. Ada 19 ulama yang berpendapat bahwa Ahmadiyah sebagai kelompok yang menyimpang sehingga mereka tidak boleh berbicara atas nama Islam. Sedangkan untuk kelompok Syiah, hanya ada 11 ulama yang menganggap Syiah sebagai kelompok sesat, ada 6 orang yang netral dan 14 orang yang menggap Syiah bukan kelompok sesat. Hal ini mengindikasikan bahwa ulama Ambon lebih bisa menerima keberadaan kelompok Syiah dibandingkan kelompok Ahmadiyah.

Sikap toleransi ini beresonansi dengan sikap dan pandangan para ulama tersebut mengenai hak kewargaan bagi pengikut Ahmadiyah dan Syiah. Para ulama tersebut masih bisa

bersikap toleran kepada Syiah dibandingkan kepada pengikut Ahmadiyah. Mereka juga lebih bisa menerima keberadaan pengikut atau penghayat kepercayaan dibandingkan pengikut Ahmadiyah. Sikap Ulama Ambon ini menurut penulis karena adanya fatwa sesat tentang Syiah dan Ahmadiyah yang memengaruhi pendapat mereka tentang dua golongan tersebut. Selain itu, mereka juga menganggap bahwa Ahmadiyah tidak ada di Ambon, untuk Syiah mungkin ada, tetapi tidak kelihatan.

Adapun tentang sikap ulama Ambon mengenai hak kewargaan terutama untuk kelompok Ahmadiyah dan Syiah, dari 30 ulama yang terlibat dalam penelitian ini, 25 ulama bersikap pro-kewargaan dan lima yang bersikap tidak pro-kewargaan. Ulama–ulama progresif tidak mempermasalahkan jika pengikut Ahmadiyah menjadi pemimpin dalam pemerintahan. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa dalam hal toleransi, hampir semua ulama bisa bersikap toleran terhadap keyakinan yang berbeda, misalnya dengan Syiah dan Ahmadiyah serta aliran kepercayaan. Akan tetapi, ketika sampai kepada sikap mereka mengenai hak kelompok minoritas sebagai warga negara, ada kekhawatiran dari para ulama tersebut jika Ahmadiyah diberikan kesempatan yang sama seperti warga negara Muslim lainnya, maka mereka akan menyebarkan paham yang menyimpang. Beberapa ulama tersebut berpandangan bahwa Ahmadiyah memang ada untuk memecah belah umat Islam, karena itu mereka (Ahmadi) harus diwaspadai dan selayaknya dibatasi kebebasannya dalam mengekspresikan keyakinannya serta dihambat agar tidak menjadi pemimpin pemerintahan. Fatwa MUI tentang Ahmadiyah lagi-lagi menjadi acuan bagi para ulama tersebut dalam menentukan sikap mereka. Sikap yang sama juga mereka tunjukkan kepada kelompok Syiah walaupun tidak sekeras terhadap kelompok Ahmadiyah.

Yang Muda Yang Layak Diperhatikan

Proses moderasi dan peneguhan toleransi di Ambon bisa dikatakan cukup berhasil dalam melibatkan banyak *stakeholder*

dari semua pihak di Ambon. Gerakan-gerakan dialog sudah banyak dilakukan, salah satunya yang sudah disebutkan di atas, yaitu Gerakan Provokator Damai yang digagas oleh pendeta Jacky Manuputty dan Abidin Wakano. Gerakan ini melibatkan banyak anak muda. Film tentang mantan tentara dari kalangan anak Islam dan Kristen yang ditayangkan oleh BBC menunjukkan peningkatan proses perdamaian, dialog dan kerja sama antara umat Islam dan Kristen.

Dari keseluruhan temuan dalam penelitian ini, bisa dilihat bahwa ulama di Ambon mayoritas adalah ulama yang aksepsionis. Berdasarkan data, dari 30 responden hanya ada 3 orang yang dapat dikategorikan rejeksionis, yaitu eksklusif dua orang, dan ekstrem satu orang. Yang menarik adalah ulama generasi milenial kebanyakan berada pada spektrum yang lebih rendah tingkat aksepsinya terhadap negara-bangsa daripada ulama generasi yang lebih tua. Dari enam orang ulama generasi milenial, hanya satu yang progresif, tiga orang moderat, satu orang ekstrem dan satu orang tidak teridentifikasi, tetapi ada kecenderungan eksklusif. Bahkan satu orang yang ekstrem dari golongan muda tersebut masih berumur 24 tahun. Dia memang belum menjadi ustaz yang dikenal luas, tetapi dia mempunyai komunitas pengajian yang jemaahnya berjumlah 20-an orang. Mereka rutin melakukan kajian di tempat yang dirahasiakan dengan menghadirkan ustaz dari Jawa. Saat penelitian ini kami lakukan, mereka sedang "tiarap" atau bersembunyi dari pengawasan umum karena baru saja salah satu pimpinan mereka ditangkap Densus 88. Ajaran yang disebarkan adalah pemerintahan Khilafah (mereka mendukung khalifah ala ISIS) sebagai sistem pemerintahan yang ideal sehingga mereka menolak sistem demokrasi Pancasila, memandang pemerintahan yang bukan kekhalifahan sebagai *thāghūt*, dan darahnya halal. Beberapa waktu yang lalu, kelompok ini juga berani melakukan syiar di tempat umum, seperti di Islamic Center yang berada di Waehong. Kebanyakan pengikutnya adalah anak-anak muda yang sedang mencari jati

diri, mereka berasal dari latar belakang organisasi keislaman yang beragam. Hal ini menunjukkan bahwa kelompok ini mendapatkan simpati dan dukungan dari masyarakat Ambon kendati dukungan itu sangat kecil. Situasi ini menunjukkan bahwa pemuda di Ambon yang berminat mengikuti kajian mereka dan mencita-citakan negara Islam ala ISIS masih ada. Mereka juga tidak terdeteksi oleh pengamatan para ulama yang progresif, yang beranggapan bahwa tidak ada lagi Laskar Jihad atau gerakan yang memperjuangkan khilafah di Ambon. Hal ini tentu merupakan *alarm* tersendiri bagi kehidupan berbangsa dan bernegara di Ambon pada khususnya serta di Indonesia.

Kesimpulan

Latar belakang sejarah sudah membuktikan bahwa sejak awal terbentuknya negara Indonesia, Muslim di Ambon bersama ulama di dalamnya adalah Muslim yang menjadi bagian dan dengan teguh mempertahankan Indonesia sebagai negara-bangsa. Pengalaman masa kolonialisme yang menempatkan posisi Muslim sebagai warga kedua setelah orang Kristen turut berkontribusi membentuk semangat nasionalisme Muslim Ambon. Hasil penelitian ini menguatkan kembali bahwa ulama di Ambon berperan besar dalam menjaga negara-bangsa dengan segala dinamika dan tantangannya.

Tingkat penerimaan terhadap konsep negara-bangsa yang demokratis dan toleran yang tinggi di kalangan ulama Ambon menegaskan bahwa gejala meningkatnya islamisme yang terjadi hampir di seluruh penjuru Indonesia dan dianggap mengkuatirkan bagi keberadaan negara Indonesia sebagai bangsa tidak begitu berpengaruh di Ambon. Memang pemahaman keislaman makin meningkat dan para ulama beberapa menjadi sedikit lebih konservatif, tetapi dalam konteks Ambon ada hal lain yang lebih penting yang menjadi perhatian para ulama tersebut yaitu peningkatan kualitas Muslim di Ambon agar bisa hidup berdampingan dan berkolaborasi dengan saudara Kristen di sana. Bisa dikatakan bahwa meningkatkan kualitas Muslim

dengan memberikan pendidikan yang lebih baik merupakan cara menjaga keberlangsungan kehidupan berbangsa dan bernegara.

Kecenderungan ulama milenial yang tingkat moderasinya lebih rendah dibandingkan ulama generasi tua, selain dipengaruhi oleh cara dan sumber belajar agama mereka yang lebih cair juga karena adanya keterputusan memori pada sejarah masa lalu. Masa sekarang di mana jumlah Muslim sudah mulai melampaui jumlah orang Kristen di Ambon, menumbuhkan kepercayaan diri di kalangan ulama terutama ulama muda. Hal ini mempengaruhi sikap dan persepsi mereka mengenai hubungan Muslim dengan Kristen. Mereka memang mengalami konflik di masa lalu, tetapi usia mereka yang masih sangat belia saat konflik tersebut tidak meninggalkan memori mengenai pengtingnya pembinaan jalinan hubungan yang lebih baik dengan umat Kristen untuk hidup berdampingan dalam damai.

Daftar Pustaka

Dian Interfidei. t.t. Retrieved 26 December 2018, dari http://www.interfidei.or.id/detailkegiatan-19-gerakan-provokator-damai-membangun-dialog-lintas-iman-dan-perdamaian-berbasis-komunitas.html

Ichwan, Moch Nur. 2005. „ʿUlamāʾ, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto." *Islamic Law and Society 12*(1): 45–72.

———. 2013. "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy." dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'*, diedit oleh Martin van Bruinessen. Singapore: ISEAS Publishing.

Institute, S. t.t. Press Release: Indeks Kota Toleran (IKT) Tahun 2018. Retrieved 8 December 2018, from http://setara-institute.org/indeks-kota-toleran-ikt-tahun-2018/

Iwamony, R., & Relmasira, T. A. 2017. "Rekonsiliasi sebagai Proses Bersama Menyembuhkan Luka Sejarah Islam-Kristen di Kota Ambon." *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama* 7(2): 1–26.

Kadir, H. A. 2013. "Muslim-Christian Polarization in the Post Conflict Society-Ambon." *Jurnal Universitas Paramadina* *10*(3): 824–838.

Pemeluk Agama. t.t. diakses 20 November 2018, from http://maluku.kemenag.go.id/halaman/pemeluk-agama

Tubaka, A. M., & Masawoy, S. t.t. "Islam Lokal" Perspektif Historis Dan Politik": Memahami Narasi Islam Maluku dalam Konstruksi Poskolonial." *Jurnal Fakultas Ushuludin Dan Dakwah IAIN Ambon.*

KEULAMAAN DAN SIKAP KEWARGAAN

Pada Masyarakat Minoritas Muslim di Kota Manado

Eva Latipah

Massa Bela Islam 212 memperingati dua tahun aksinya dengan melaksanakan reuni akbar di Monumen Nasional (monas), Jakarta, pada Minggu 2 Desember 2018. Gerakan yang diinisiasi oleh Rizieq Shihab dan sejumlah tokoh ini menamai gerakannya sebagai Gerakan Nasional Pembela Fatwa (GNPF) Majelis Ulama Indonesia (MUI).[1] Ulama menjadi elan penting dalam setiap aksi keagamaan yang berjilid-jilid tersebut dan menjadi pemantik untuk melakukan aksi serupa di berbagai daerah di Indonesia. Dalam aksi bersama tersebut emosi umat Islam dimanfaatkan oleh figur-figur baru yang pada akhirnya mengklaim sebagai otoritas agama.[2]

Dalam khazanah Islam Indonesia, ulama menempati posisi sangat penting. Ulama memiliki otoritas tidak hanya di bidang keagamaan, tetapi juga di bidang sosial (Zulkifli 2013) dan politik (Varol, 2016). Melalui pesantren yang didirikan dan penguasaan terhadap kitab kuning, ulama bertindak sebagai penerjemah doktrin-doktrin Islam yang otoritatif dan sekaligus sebagai jembatan dari proses transmisi nilai-nilai keagamaan yang panjang; atau meminjam istilah Clifford Geertz (1959-

1 Tempo.com, 16 Desember 2018.
2 Tempo.com, 3 Desember 2018.

1960, 228-249) sebagai pialang budaya (*cultural broker*) antara tradisi besar dengan tradisi kecil dalam Islam. Melalui peran ulama itulah Islam kemudian dipraktikkan dalam kerangka sistem sosial budaya Muslim Indonesia yang beragam (Jajat Burhanuddin dan Ahmad Baedowi 2003).

Keberadaan para ulama sangat berpengaruh terhadap perilaku sosial-keagamaan masyarakat (Zulkifli 2013). Oleh karena dogma klaim kebenaran, dakwah (dalam Islam) cenderung menjadi stimulan timbulnya perilaku intoleran. Konflik-konflik atas nama agama di tanah air menimbulkan pertanyaan mengenai kontribusi para ulama untuk membangun suatu peradaban yang kuat lagi santun bagi suatu masyarakat mejemuk seperti Indonesia. Selain sebagai rujukan keilmuan, para ulama juga berperan sebagai perekat persatuan diantara perbedaan (Rubiyanah & Darajat 2017).

Otoritas ulama terletak pada ilmunya, akhlaknya, dan peranan mereka dalam mengajarkan atau menyebarkan agama Islam (Sirelkhatim 2015). Seorang ulama, pada saat yang sama, bisa saja seorang pedagang seperti halnya Al-Ghazali yang seorang pedagang permadani. Ulama bukanlah golongan yang digaji sekalipun sumber utama penghidupannya bisa berasal dari aktivitasnya sebagai *muballigh*. Sejalan dengan itu agama Islam disebarkan tidak saja oleh para ulama, tetapi juga oleh orang-orang biasa dengan pengetahuan agama yang terbatas, misalnya sekedar menjalankan beberapa cara beribadah atau membaca ayat-ayat al-Qur'an. Islam disebarkan juga oleh para bapak dan ibu biasa, yang hanya mengajarkan Islam kepada anak-anak mereka.

Sejatinya ukuran disebut ulama bukan hanya pada penguasaan ilmu-ilmu agama secara mendalam, tetapi juga penerapan nilai-nilai Islam dalam laku kehidupan sehari-hari (Machasin 2011). Ulama merupakan spesialis agama yang mengetahui tentang tradisi ilmiah tentang keyakinan dan perintah-perintah hukum (Ottappilakkol 2007). Namun, ulama sudah tentu adalah mereka yang mendalami ilmunya tentang ajaran-ajaran Islam, sekalipun orang itu bisa seorang tentara atau

pedagang. Dengan mengajarkan Islam itu, ulama pada dasarnya berperan sebagai golongan yang ikut serta membentuk sistem nilai, sistem kelembagaan dan perilaku masyarakat. Pengertian itu timbul terutama karena sifat agama Islam sendiri yang tidak hanya urusan ritual, tetapi juga sosial dan politik. Apa yang dilakukan oleh ulama, bukanlah hanya menggiring orang pergi ke masjid, tetapi juga membentuk suatu umat (Rahardjo 1996).

Seiring perkembangan zaman kriteria keulamaan makin lentur dan beragam. Tidak bisa dipungkiri bahwa untuk mendalami ilmu-ilmu keislaman, seseorang harus menguasai bahasa Arab dengan baik. Di zaman sekarang, seseorang dapat saja mempelajari Islam dengan banyak membaca buku-buku agama dalam bahasa Indonesia yang jumlahnya sangat banyak. Dengan banyak membaca buku-buku itu ditambah dengan kepandaian berceramah, seseorang lambat laun akan disebut *ustaz* atau *Kiai* di masyarakat. Selain itu ada juga organisasi-organisasi yang mengatasnamakan ulama seperti *Nahdlatul Ulama* (NU) dan Majelis Ulama Indonesia (MUI), namun jika diperhatikan para pengurusnya, tidak jarang ditemukan orang-orang yang secara tradisional tidak bisa dianggap sebagai ulama. Ada pula orang-orang yang lebih suka menyebut diri mereka sebagai cendekiawan Muslim, yang dalam kenyataan justru berperan seperti ulama (Mujiburrahman 2008).

Posisi dan peran ulama pada masa sekarang mengalami pergeseran seiring waktu dan perkembangan sosial budaya dalam masyarakat, terutama dalam pengertian ulama, kualitas keilmuan, dan ketokohannya (Zaman 2002). Penilaian masyarakat tentang kualitas ulama masa dahulu sangat berbeda dengan sekarang. Perbedaan sudut pandang terhadap penyebutan status ulama di masyarakat hari ini disamakan dengan ustaz atau tokoh agama. Padahal ulama dalam pengertian sebenarnya yakni orang yang menguasai *al-'ulūm al-dīniyyah* yakni ilmu-ilmu yang menggunakan bahasa Arab sebagai alatnya, seperti tafsir, nahwu, menguasai ilmu tasawuf (*islamic morality*; Muhtarom 2005). Hal ini akan memengaruhi pandangannya terhadap banyak hal, baik itu isu-isu

keagamaan maupun tentang tata kehidupan kewarganegaraan dan kebangsaan, bagaimana seorang ulama menyikapi soal kepemimpinan non-Muslim, pandangannya terhadap landasan konstitusi yakni Pancasila dan UUD 1945, tentang demokrasi, dan isu-isu perempuan.

Riset ini akan menggali lebih mendalam tentang pandangan dan sikap kewargaan (*citizenship*) ulama di wilayah minoritas Muslim yakni Manado. Hal ini akan dilihat berdasarkan empat komponen yaitu anti-toleransi, prosistem, toleransi, dan pro kewargaan. Ini menjadi menarik untuk membaca karakteristik ulama di kota yang dikenal dengan 'seribu gereja' ini.

Profiling Ulama Manado

Berdasar hasil survei, ulama Manado sebagai responden survei ini memiliki identitas sebagaimana ditunjukkan dalam Tabel 1.

Tabel 1

Identitas Ulama Manado sebagai Responden

<table>
<tr><th>VARIABEL</th><th colspan="14">KATEGORI</th></tr>
<tr><td rowspan="2">USIA</td><td colspan="6">20 – 40 tahun</td><td colspan="8">41- 65 tahun</td></tr>
<tr><td colspan="6">12 orang</td><td colspan="8">18 orang</td></tr>
<tr><td rowspan="2">JENIS KELAMIN</td><td colspan="6">Laki-laki</td><td colspan="8">Perempuan</td></tr>
<tr><td colspan="6">4 orang</td><td colspan="8">24 orang</td></tr>
<tr><td rowspan="2">LATAR BELAKANG</td><td colspan="6">Pesantren</td><td colspan="8">Tidak Pesantren</td></tr>
<tr><td colspan="6">6</td><td colspan="8">24</td></tr>
<tr><td rowspan="2">JENJANG PEND.</td><td colspan="3">SMA</td><td colspan="3">Strata-1</td><td colspan="4">Strata-2</td><td colspan="4">Strata-3</td></tr>
<tr><td colspan="3">4 orang</td><td colspan="3">9 orang</td><td colspan="4">10 orang</td><td colspan="4">7 orang</td></tr>
<tr><td rowspan="2">ORGANISASI KEAGAMAAN</td><td>NU</td><td>Muh</td><td>PPM</td><td>Kem</td><td>ABI</td><td>JII</td><td>SIAM</td><td>WS</td><td>Par</td><td>RMNH</td><td>BKPRMI</td><td>SyI</td><td>MUI</td><td>LPTQ</td></tr>
<tr><td>10</td><td>5</td><td>1</td><td>1</td><td>1</td><td>1</td><td>1</td><td>1</td><td>2</td><td>1</td><td>1</td><td>1</td><td>2</td><td>1</td></tr>
</table>

Keterangan:

NU: Nahdatul úlama; Muh: Muhammadiyah; PPM: Pemuda Peduli Masjid; Kem.: Kemasjidan; ABI: Ahlul Bait Indonesia; JII: Jemaát Islam Indonesia; SIAM: Studi Islam Assalam; WS: Wahdah Sulut; Par.: Parmusi; RMNH: Remaja Masjid Nurul Huda; BKPRMI: Badan Komunikasi Pemuda Remaja Masjid Indonesia; SyI.: Syarikat Islam; MUI: Majelis Ulama Indonesia Sulawesi Utara.

Berdasarkan hasil survei, para ulama Manado menerima konsep kewargaan (*citizenship*). Ulama yang menerima kewargaan dapat dikategorikan ke dalam empat karakteristik yakni: ulama moderat, ulama inklusif, ulama progresif, dan ulama konservatif. Selain menerima, ada juga ulama yang bersikap eksklusif sebagai indikasi dari menolak (*reject*) kewargaan. Ada juga yang tidak menerima dan tidak menolak kewargaan (tidak teridentifikasi). Tidak ada ulama Manado yang menunjukkan sikap ekstrem dan radikal terhadap sikap kewargaan. Selanjutnya dapat dilihat dalam Tabel 2.

Tabel 2.
Karakteristik Ulama Manado terhadap Kewargaan (*citizenship*)

No.	Kategori	Sikap Kewargaan	Presentase (%)
1	Moderat	Menerima	36, 67
2	Inklusif	Menerima	26, 67
3	Progresif	Menerima	13, 33
4	Konservatif	Menerima	10
5	Eksklusif	Menerima	3, 33
6	Radikal	Menolak	-
7	Ekstrem	Menolak	-
8	Tidak teridentifikasi	-	10

Berdasarkan pada Tabel 2, ulama Manado yang menerima prinsip kewargaan sebanyak 90% (27 orang), dan sisanya (10% / 3 orang) dinyatakan tidak teridentifikasi sikapnya. Ulama yang bersikap menerima kewargaan lebih banyak dibandingkan dengan ulama yang menolak atau yang tidak jelas sikapnya mengenai prinsip kewargaan. Penerimaan ulama terhadap prinsip kewargaan ditunjukkan dalam beberapa dimensi yang meliputi sikap anti-kekerasan, prosistem, toleransi, dan prokewargaan. Selanjutnya penerimaan itu dapat dirangkum dalam Tabel 3.

Tabel 3.
Penerimaan Ulama Berdasar Dimensi Kewargaan

No.	Dimensi	Presentase (%)
1	Anti kekerasan	100
2	Prosistem	96
3	Toleransi	90
4	Pro kewargaan	83

Berdasarkan pada tabel 3, 30 (dari 30 orang / 100%) ulama menyatakan anti kekerasan; 29 orang (dari 30 orang / 96%) ulama menyatakan prosistem; 27 orang (dari 30 orang / 90%) ulama menyatakan toleransi, dan 24 orang (dari 30 orang / 83%) ulama menyatakan pro kewargaan. Ini artinya bahwa semua ulama Manado menyatakan anti kekerasan, sementara terhadap dimensi prosistem, toleransi, dan pro kewargaan, para ulama Manado menunjukkan sikapnya yang beragam, yang secara berurutan sebanyak 29, 27, dan 24 ulama.

Wajah Baru Keulamaan di Manado

Secara kuantitas jumlah umat Islam di Manado mengalami peningkatan. Data paling mutakhir yang diperoleh peneliti menunjukkan bahwa jumlah Muslim di Manado sebanyak 37,78%; sementara penganut Kristen 54,31%, sisanya beragama Katolik (6,91%), Hindu (0,43%), Budha (0,42%), dan Khonghucu (0,15%).[3] Peningkatan ini diakibatkan oleh banyaknya jumlah imigran dari berbagai wilayah khususnya Jawa dan Sumatera. Manado memiliki daya tarik lebih setelah pemberlakuan statusnya sebagai kawasan ekonomi khusus[4] dan Bitung masuk dalam zona ekonomi eksklusif (ZEE), 10 tahun terakhir menjadi pusat aktivitas ekonomi Indonesia bagian timur, pintu globalisasi dan gerbang utama Asia-Pasifik. Konsekuensi dari meningkatnya jumlah umat Islam tersebut adalah makin ramainya aktifitas

3 BPS Sulawesi Utara, 2018.
4 Kawasan dengan batasan tertentu yang memiliki keunggulan geoekonomi dan geostrategic wilayah serta diberikan fasilitas dan insentif khusus sebagai daya Tarik investasi (http://kek.go.id/)

keagamaan, komunitas-komunitas kajian keislaman, majelis zikir, dan ekspresi keberislaman di ruang publik, peningkatan simbol-simbol kegamaan seperti penggunaan pakaian Muslim, dan pilihan-pilihan konsumsi masyarakat yang berbasis syariah juga meningkat pesat. Kepemimpinan tentu dibutuhkan dalam menggerakkan komunitas ini, figur-figur baru kemudian muncul menghiasi panggung-panggung dakwah, khususnya ulama generasi baru.

Jika ditelusuri figur-figur baru yang muncul ini terbagi kedalam dua tipologi. Pertama, mereka yang punya basis keilmuan Islam karena menempuh pendidikan pesantren[5], khususnya di Alkhairat[6] Palu. Ada juga lulusan dari Mekah dan Madinah, tetapi figur ini rata-rata sudah *sepuh* dan aktifitas dakwahnya sangat terbatas.[7] Kedua, figur muda, mereka ini tidak memiliki jejak keilmuan Islam yang mendalam,[8] dan pada umumnya berlatar belakang ilmu eksakta.[9] Mereka mendapatkan pemahaman tentang Islam dari ceramah-ceramah para dai di televisi dan YouTube dari Yusuf Mansur, Arifin Ilham, Felix Siauw, dan Aa Gym.[10] Para ustaz muda ini mendapatkan tempat di kalangan kaum milenial Manado karena menggunakan retorika yang mudah dipahami dengan pendekatan khas anak muda, mobilisasinya melalui media

---

5 Data kuantitatif menunjukkan terdapat 6 (dari 30) orang ulama yang menempuh Pendidikan Pesantren/Madrasah Diniyyah di Manado. Sisanya (24 orang) tidak meneempuh Pendidikan Pesantren.

6 Islam memperoleh tempatnya di Manado, sebagian besar melalui Alkhairaat (*abna'ul al-khairaat*). Hal ini dikarenakan dalam pandangan masyarakat Muslim Manado, Alkhairaat adalah bagian dari NU. Padahal tidak demikian halnya. NU dan Alkhairaat hanyalah sebagai mitra dalam mengawal dan melestarikan nilai-nilai dan tradisi *Ahlussunnah wal Jama'ah* (selanjutnya disebut Sunni). Alkhairaat maupun NU, keduanya adalah dua hal yang berbeda baik secara kelembagaan maupun secara organisatoris.

7 Data kuantitatif menunjukkan bahwa usia para ulama di Manado merentang dari 24 hingga 69 tahun. Para ulama yang sepuh-sepuh memiliki latar belakang pendidikan lulusan Mekkah dan Madinah.

8 Selaras dengan temuan kuantitatif penelitian ini, dimana 24 (dari 30) orang menyatakan tidak mengenyam Pendidikan Pesantren/Madrasah Diniyyah.

9 Data ini tidak diperoleh secara kuantitatif, melainkan dari wawancara kepada setiap ulama terpilih di Manado.

10 Hasil wawancara terhadap para ulama Millenial Manado pada tanggal 1-10 Oktober 2018.

sosial, dan ujungnya memperoleh pengikut yang banyak. Figur-figur muda ini menjadi otoritas baru di kalangan Muslim Manado.

Kini para ulama ini punya basis jemaah yang mayoritas datang dari kalangan muda, juga mengkoordinir majelis-majelis ta`lim di hampir keseluruhan masjid di Manado, program-program mingguan sampai bulanan dibuat untuk merekatkan solidaritas antarjemaah, kajian-kajian keislaman digiatkan, gerakan nasjum (bagi-bagi nasi bungkus untuk jemaah Jum'at), subuh bersama sampai kegiatan buka puasa sunnah senin-kamis dari masjid ke masjid. Aktivitas ini disupport banyak pihak dari kalangan pengusaha, pejabat sampai aparat keamanan kepolisian. Selain itu, untuk mewadahi anak-anak muda dibentuklah komunitas pengkajian Islam dengan tema-tema populis. Pada awal 2018 mereka berhasil mendatangkan ratusan anak muda milenial dari berbagai kabupaten di Sulawesi Utara, Gorontalo serta Palu dengan menghadirkan Ustaz sejuta *viewers* Hannan Attaki. Sesudah Hannan Attaki berhasil didatangkan, kemudian Felix Siauw yang diundang berikutnya, namun kegiatan ini dibatalkan karena beberapa ormas memboikot kegiatan itu dan Felix Siauw juga tidak jadi hadir. Para ulama muda ini 'menenggelamkan' pamor para ulama sepuh yang lebih cenderung politis[11].

Ulama di Manado memiliki karakteristik yang berbeda dengan ulama di Jawa.[12] Ulama-ulama di Jawa pada umunya lahir dan besar dengan berbasis pondok pesantren; sementara di Manado tidak demikian. Banyak ulama di Manado yang lahir dan besar tidak karena pondok pesantren yang mereka bangun, melainkan hanya pernah sebagai santri. Meskipun ulama di Manado sebagian besar tidak berbasis pesantren[13],

11 Wawancara terhadap salah satu ulama Manado (Minggu, 7 Oktober 2018), pukul 15:55-21:00.

12 Salah satu perbedaan yang nyata adalah dalam penyebutan ulama. Di Manado sebutan yang lazim adalah ustaz, ada juga sebutan Kiai tapi jarang didengar dan baru muncul belakangan.

13 Hasil survey menunjukkan hanya 6 (dari 30) orang ulama yang menempuh Pendidikan Pesantren/Madrasah Diniyyah di Manado. Sisanya (24 orang) tidak menempuh Pendidikan Pesantren.

tetapi eksistensi mereka di mata umat relatif sama dengan ulama di daerah lain.

Berdakwah di Kota 'Seribu Gereja'

Kota Manado terletak di ujung pulau Sulawesi dan merupakan kota terbesar di belahan Sulawesi Utara sekaligus sebagai Ibukota provinsi. Secara geografis Kota Manado terletak di antara 1°25'88"-1°39'50"LU dan 124°47'00"-124°56"00" Bujur Timur, sedangkan batas administratif adalah sebagai berikut:

- Batas wilayah utara : Kabupaten Minahasa
- Batas wilayah timur : Kabupaten Minahasa
- Batas wilayah selatan : Kabupaten Minahasa
- Batas wilayah barat : Laut Sulawesi

Manado merupakan sebuah kota unik. Berbeda dari banyak kota di kawasan Indonesia lainnya, Manado memiliki hutan dan pantai yang mengelilingi wilayah urban. Letaknyapun di titik terluar bagian utara wilayah negara. Manado berpotensi tidak hanya menjadi pintu gerbang wilayah Indonesia dari sisi utara, tetapi juga menjadi kawasan wisata, bisnis, perdagangan, dan pertemuan antarorang dari berbagai latar belakang etnik dan kepercayaan.Jika berpergian ke kota ini, hal pertama yang tertangkap mata adalah banyaknya gedung gereja yang dapat dijumpai nyaris di setiap jalan utama dan pelosok-pelosok kota. Namun, umat beragama lain dapat hidup dengan tenang dan damai di kota ini. Bahkan, beberapa jam ke arah barat Manado, di tepi danau Tondano, terdapat sebuah perkampungan yang mayoritas penduduknya adalah Muslim. Kampung ini dikenal sebagai kampung Jawa. Penduduknya sudah turun temurun menghuni daerah ini.

Kota Manado adalah wilayah urban terbesar di Provinsi Sulawesi Utara, bahkan di kawasan timur Indonesia belahan utara dengan jumlah penduduk 395.515 jiwa.[14] Pertumbuhan penduduknya cukup pesat yaitu rata-rata 3,04% per tahun dengan tingkat pertumbuhan alamiah (faktor kelahiran)

14 Data dari Badan Pusat Statistik provinsi Sulawesi Utara tahun 2018.

kurang lebih 1,50% per tahun. Faktor lain yang menyebabkan percepatan pertumbuhan jumlah penduduk adalah faktor urbanisasi (migrasi). Selain itu, kecenderungan migrasi sirkuler juga cukup tinggi, diperkirakan sekitar 40.000 orang berdomisili di luar kota melakukan aktivitas sehari-hari di kota Manado.

Komposisi penduduk kota Manado cukup heterogen baik latar belakang etnik, budaya, maupun agama. Mayoritas penduduk berasal dari etnis Minahasa, kemudian Sangihe Talaud, keturunan Cina, Arab, Bugis-Makassar, serta sebagian kecil etnis Mongondow. Selain itu pula terdapat penduduk pendatang dari etnis Jawa, Batak, Padang, Betawi dan lain sebagainya. Agama yang dianut adalah Kristen Protestan, Islam, Kristen Katolik, Advent, Pantekosta, Budha, Hindu dan Konghucu. Komposisi penduduk kota Manado berdasarkan agama yang dianut, sesuai data yang ada, menunjukkan mayoritas penduduk kota adalah beragama Kristen Prostetan, kemudian penganut agama Islam, lalu Kristen Katolik, diikuti penganut agama Hindu dan penganut agama Budha. Jumlah penduduk kota Manado berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) Sulawesi Utara pada tahun 2010 adalah 445.467 jiwa. Berdasarkan angka tersebut 57% adalah penganut agama Kristen Protestan, 31% beragama Islam, disusul Katolik 8%, Hindu 2,5%, dan Budha 1,5%.

Setelah jalan Trans Sulawesi terbuka (awal 1980-an) dan masyarakat transmigrasi mulai berkembang (1970-an), makin banyak pendatang dari Sulawesi Selatan, Gorontalo, dan Jawa yang beragama Islam memasuki wilayah Sulawesi Utara. Mereka datang dengan beragam tujuan. Di hampir seluruh wilayah di Sulawesi Utara, ada penduduk yang beragama Islam. Mereka bekerja di pemerintahan, dunia pendidikan, dan di sentra-sentra perdagangan kecil, pasar, atau pedagang kaki lima.

Berdasarkan data yang sama di Badan Pusat Statistik Provinsi Sulawesi Utara, 60% rumah ibadah di kota Manado adalah gereja Kristen Protestan, Masjid 26%, gereja Katolik 11%, vihara 2,5% dan Pura 0,5%. Dalam catatan sejarah kehidupan keagamaan, Manado dulunya didominasi oleh Kristen yang

kemudian mendominasi semua bidang kehidupan baik secara kelembagaan maupun aktifitas-aktifitas sosial. Mereka merasa dan menganggap bahwa agama Kristen lah agama asli orang-orang di daerah ini. Penganut agama Kristen atau Gereja pada umumnya masih beranggapan bahwa kota ini adalah daerah Kristen. Warga gereja tidak menemui tantangan berarti dan cenderung mendominasi dalam kehidupan bersama sebab jumlah mereka yang besar membuat masyarakat tampak homogen baik secara etnis maupun agama.

Kondisi semacam ini tentu berpengaruh terhadap kehidupan masyarakat Muslim di kota itu, termasuk aktivitas kehidupan keagamaan. Memang tidak ada hal yang menjurus kepada konflik besar seperti yang terjadi di daerah lain, tetapi interaksi dan gesekan antaragama atau antaretnis (yang biasanya berbeda agama) bisa terjadi sewaktu-waktu yang dapat memicu konflik. Kondisi ini diperburuk dengan kenyataan makin berkembangnya kelompok-kelompok Kristen '*evangelical*' atau 'fundamentalis' di Minahasa, juga golongan Pantekosta yang dikenal 'tertutup' dalam pergaulan. Pada saat yang sama, agama Islam makin berkembang, demikian juga agama Hindu, Buddha, dan kini Kong Hu Cu (walaupun ketiga agama yang disebut terakhir belum signifikan). Semuanya adalah bagian dari dinamika perubahan dan perkembangan pluralitas di masyarakat. Mereka adalah warga masyarakat Sulawesi Utara.

Berbagai macam perlakuan diskriminasi yang dialami warga non-Muslim saat ini lebih khususnya di wilayah Jawa, sebut saja misalnya kasus penutupan gereja HKBP dan Yasmin, sangat berpengaruh terhadap pandangan warga Kristiani terhadap masyarakat Muslim. Kasus demi kasus lokal yang berhubungan langsung dengan hubungan antaragama (Islam dan Kristen) mulai terjadi, sentimen agama mulai menjadi menjadi isu, yang terbaru yaitu kasus tidak keluarnya izin penggunaan lapangan Sparta Tikala untuk dijadikan tempat pelaksanaan salat Idul Fitri pada 2013, lalu pembangunan Masjid Texas kota yang dipermasalahkan, hingga terjadi aksi massa baik itu yang mendukung dan menolak pembangunan

masjid tersebut. Peristiwa-peristiwa ini menjadikan kota ini rentan terhadap konflik antaragama (Saprillah, 2016).

Melihat deretan persoalan di atas, para ulama di kota Manado memiliki tantangan besar dalam melakukan aktivitas dakwahnya, terlebih di daerah yang secara presentase Muslim merupakan minoritas. Agar tidak menimbulkan keresahan sosial, ulama dituntut mencari formulasi baru dalam mengembangkan dakwah yang cocok dengan kondisi sosial-keagamaan tempat dimana dakwah itu dilakukan.

Di masa-masa awal, perkembangan Islam di Sulawesi Utara mendapatkan tantangan yang luar biasa baik itu dari pemerintah maupun masyarakat. Ini disebabkan karena agama Kristen sudah begitu mengakar. Terdapat kekhawatiran akan adanya gerakan Islamisasi di Sulawesi Utara secara massif oleh para ulama seperti yang terjadi di wilayah Jawa atau Sumatera. Di beberapa kabupaten di Sulawesi Utara misalnya Bolaang Mongondow yang mayoritas pnduduknya beragama Islam, aktivitas keagamaan (dakwah) sudah sangat maju, namun masih dalam lingkup lokal. Yang menarik perhatian adalah penyebaran penduduk kampung Jawa Tondano di berbagai kabupaten dan kota di seluruh Sulawesi Utara, karena masyarakat kampung Jawa Tondano memang diakui mumpuni dalam penguasaan ilmu agama Islam. Hal itu tidak terlepas dari peran Kiai Modjo dan K.H. Ahmad Rifai yang saat di pengasingannya mampu mendakwahkan Islam di Minahasa. Keberhasilan itu tak lepas juga strategi dakwah keduanya dengan strategi adaptasi sosial melalui media kearifan lokal (Rahman Mantu 2015).

Perpindahan para murid dan keturunan Kiai Modjo dan Kiai Rifai yang paling besar adalah ke kota Manado, yang disponsori oleh Besari Maspekeh Imam pertama Masjid Mahawu,[15] Ichwan dan Kosio, kemudian di Dumoga, Bolmong, Josonegoro, Rekso-negoro dan Kaliyoso di Gorontalo. Anak keturunan Kiai Modjo

---

15 Mahawu Merupakan salah satu kampung di kecamatan Tuminting kota Manado. Kampung Mahawu ini merupakan daerah yang paling banyak dihuni oleh umat Islam sehingga kampung ini menjadi pusat dakwah Islam terbesar di Manado.

dan pengikutnya ini punya pengetahuan agama yang mumpuni sehingga mereka menjadi rujukan masyarakat Muslim berbahgai daerah di Sulawesi Utara dan dari mereka inilah kemudian gerakan dakwah di Sulawesi Utara khususnya di kota Manado mulai berkembang. Selain anak keturunan Kiai Modjo, adapula pendatang dari beberapa daerah di Kalimantan, Makassar, dan Jawa ikut mengambil peran menyiarkan agama Islam. Mereka mendirikan lembaga-lembaga pendidikan keagamaan seperti pesantren serta Taman Pengajian Alquran di beberapa tempat di kota Manado sebagai lembaga untuk melahirkan ulama yang berpikiran inklusif. Dari lembaga-lembaga itulah para generasi pendakwah di kota Manado dilahirkan. Tf seorang dai muda[16] menuturkan ada tantangan tersendiri berdakwah di tengah masyarakat yang multikultur. Tema-tema ceramah yang dibawakan sebisa mungkin tidak menyinggung umat beragama yang lain. Daerah ini menjadi titik perjumpaan berbagai agama, suku, serta lintas budaya. Oleh karenanya ajakan-ajakan untuk hidup berdampingan dengan rukun terus dilakukan dalam setiap kesempatan ceramah. Penggunaan teks ayat al-Qur'an dan hadis-hadis yang mengandung makna perdamaian menjadi sesuatu yang wajib dibacakan.

Pandangan terhadap Kepemimpinan Non-Muslim

Tantangan yang lebih besar dan tampak lebih menonjol dalam beberapa tahun terakhir ini adalah pelibatan agama dalam politik praktis (Ihsan Ali Fauzi dkk. 2018), khususnya di masa pemilihan kepala daerah maupun Presiden. Politisasi agama untuk keperluan politik praktis jangka pendek itu sebenanrnya sudah lama terjadi (M. Iqbal Ahnaf 2014) termasuk di aras lokal. Dalam pilkada DKI pada 2016-2017 yang diikuti pilkada beberapa daerah pada tahun 2018, kecenderungan tersebut tampak menguat. Ada satu hal yang meningkat yaitu pandangan tentang keharusan memilih pemimpin Muslim di daerah-daerah mayoritas Muslim. Dengan kata lain, proses pilkada telah

16 Wawancara dengan Tf yang dilakukan pada tanggal 7 Oktober 2018 pukul 17:34-21:15

mentransformasi sikap ulama dan juga Muslim secara umum tentang kepemimpinan di daerah minoritas Muslim.

Konteks demografi dan sosial-politik tentu berpengaruh terhadap sikap seseorang dalam merespon isu terkait dengan pilihan politik, tetapi pengaruh ini tidak signifikan dalam pandangan umum ulama di Manado. Dalam konteks kepemimpinan di Manado, yang mayoritas penduduknya beragama Kristen, kepemimpinan non-Muslim bukan pilihan utama; seperti yang diutarakan oleh salah seorang ulama muda berikut ini.

> "Kalau saya sendiri untuk pemimpin ya, kalau masih ada Muslim yang adil dan baik, kita tetap memilih Muslim. Kecuali di tempat saudara-saudara yang lebih banyak non-Muslimnya, maka harapan kita tidak akan terjadi secara keseluruhan."[17]

Keterangan ini menunjukkan sikap yang setengah hati, walaupun di daerah minoritas Muslim, memilih calon pemimpin sesama Muslim dipandang sebagai tanggung jawab atas kepentingan umat Islam. Artinya sikap memilih pemimpin berdasarkan faktor agama sangat kuat. Harapan hadirnya pemimpin Muslim juga gencar disuarakan dengan alasan agar umat Islam terbebas dari ancaman diskriminasi, sebagaimana dinyatakan salah seorang ulama berikut.

> "Tidak bisa non-Muslim memimpin Muslim. Karena ini istilahnya serigala itu memimpin sekandang ayam. Gimana ceritanya itu, dimakan satu per satu. Sebaliknya gimana, sekandang serigala dipimpin oleh ayam."[18]

Sikap ini menunjukkan adanya ketakutan berlebihan atas kepemimpinan non-Muslim yang dianggap membahayakan dan mengancam Muslim dalam aktifitasnya sebagai warga negara. Sikap tidak pro-demokrasi juga ditunjukkan oleh ulama yang lain. Menurutnya, agama menjadi syarat utama dalam memilih seorang pemimpin. Agama seorang pemimpin merupakan representasi agama masyarakat yang ia pimpin karena akan

---

17 Wawancara dengan RTI pada tanggal 2 Oktober 2018 pukul 21:00-22:10.

18 Wawancara Dengan Ustaz FS pada tanggal 5 Oktober 2018 pukul 16:05-17:30

berdampak terhadap kebijakan, ia mengungkapkan sebagai berikut.

> "Bagaimana bisa istilahnya memberikan program-program yang mayoritas Muslim, sedangkan dia sendiri non, kalau non-Muslim itu diberikanlah istilahnya satu skalanya yang bidang-bidang seperti itu. Dalam skala seperti presiden itu karena kita mayoritas kita lihat juga sosoknya. Suatu kekhawatiran kita karena mungkin di dunia sekarang ini ya, mungkin dalam sejarah juga belum pernah ada negara yang mayoritas dipimpin oleh minoritas. Secara teori mungkin bisa, tapi pada praktiknya sulit pemimpin dari kalangan minoritas mampu berbuat adil pada masyarakat yang mayoritas".[19]

Dari temuan di atas, terlihat sangat terang tidak terlalu kuat dukungan ulama di Manado terhadap kepempinan non-Muslim, walaupun politik lokal juga memengaruhi argumentasi para ulama ini. Hal yang tampak menonjol dari temuan tersebut adalah kuatnya pengaruh agama dan kepercayaan dalam membentuk wawasan dan sikap ideologis mereka. Bahwa sebagian ulama menerima kepemimpinan non-Muslim dengan banyak catatan yang pada intinya mengakomodir kepentingan Islam, namun secara paradok di sisi lain para ulama ini berargumen bahwa jika Muslim memimpin wajar jika kepentingan minoritas tidak menjadi prioritas. Ulama yang menolak juga banyak dipengaruhi motif agama. Tampak sekali adanya hubungan antara sesuatu hal yang sangat personal dengan urusan politik-ideologis.

Politik Lokal dan Demokrasi Semu

Pandangan ulama di Manado secara keseluruhan menunjukkan sikap yang pro pada demokrasi. Salah satu informan, misalnya, mengatakan bahwa secara substansi demokrasi tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam, bahkan prinsip-prinsip dalam sistem demokrasi sudah sejak lama di praktikkan di dalam Islam, sebagaimana pernyataan berikut.

---

19 Wawancara Dengan Ustaz Jn pada tanggal 4 Oktober 2018 pukul 10:00-12:10

> "Saya gak ada masalah ya sama demokrasi, istilahnya kan demokrasi sama saja kembali ke rakyat, istilahnya ya negara dan agama itu setara jadi pemahaman tentang kekuasaan Allah dan kekuasaan rakyat itu tidak berbenturan. Apalagi bicara tentang bangsa dan negara ya. Seseorang yang membela negara itu dianggap syahid dalam Islam. Bahkan salah satu naluri bagi saya mencintai itu mencintai bangsa kita sebagaimana kita mencintai ayah dan ibu. Berkaitan dengan demokrasi tadi, sistem di Indonesia ini tidak ada masalah, yang paling penting itu bagaimana kehidupan berbangsa dan bermasyarakat itu sesuai dengan apa yang kita harapakan."[20]

Alasan lain diterimanya konsep demokrasi dalam Islam menurutnya karena demokrasi telah menuntun ke beberapa bentuk dan sarana, yang hingga kini dianggap satu-satunya sistem yang memberi jaminan keselamatan bagi rakyat. Meskipun begitu, sistem demokrasi menurutnya juga tak luput dari kekurangan. Namun, sistem demokrasi menurutnya harus digunakan sebagai sarana mewujudkan keadilan dan kemaslahatan walaupun informan lain menyebut ada beberapa peristiwa di Manado yang dianggap mencederai prinsip demokrasi dan keadilan. Informan itu mengaku pengalaman empirik sebagai minoritas di tengah mayoritas Kristen, mengalami perlakuan yang dianggapnya sebagai tindakan tidak demokratis. Misalnya, Ustaz FS menginformasikan bahwa saat Muslim hendak mengadakan acara yang bersifat terbuka di ruang publik, sering kali mendapat halangan bahkan perizinannya cenderung dipersulit. IPRA (Ikatan Pemuda Remaja Asslam) yang dibinanya juga kerap menerima laporan soal aktivitas ROHIS yang terbatas atau dibatasi oleh pihak sekolah, antara lain kurang mendapat dukungan fasilitas, dan pelajaran agama Islam diselenggarakan dengan cara menggabungkan siswa dari beberapa kelas sehingga tidak maksimal. Berbeda halnya dengan umat Kristiani ketika hendak menggelar acara, perizinan, menurut informan ini, dapat diperoleh dengan sangat mudah. Begitupun saat kelompok Muslim menyuarakan hak dan kebebasan, kerap dicap radikal, seperti menyuarakan sikap

---

20 Wawancara dengan RtI pada tanggal 2 Oktober 2018 pukul 21:00-22:10.

anti-Ahok. Disamping itu, kelompok organisasi masyarakat yang dekat dengan Kristen seperti Brigade Manguni, dimana aksinya kadang mirip FPI, tidak mau dikategorikan sebagai kelompok radikal.

Dari seorang tokoh agama diperoleh informasi bahwa di pertengahan tahun 2014 terjadi kasus ancaman dari seorang warga Nasrani kepada seorang muadzin (petugas azan) salat subuh agar tidak mengumandangkan azan dengan pengeras suara.[21] Masih di tahun yang sama, umat Islam di Manado secara tiba-tiba tidak diberikan izin oleh pemerintah kota Manado menggunakan fasilitas umum yakni lapangan sepakbola Sparta Tikala untuk melaksanakan salat Idul Fitri padahal setiap tahun di lapangan sepakbola tersebut digunakan umat Islam melaksanakan salat Idul Fitri yang menjadi bagian dari lokasi yang masuk dalam agenda PHBI (Peringatan Hari-Hari Besar Islam). Persoalan ini mendapat respon beragam dari para tokoh masyarakat dan agama.[22]

Tidak hanya kasus-kasus tersebut, ada anggapan dari beberapa tokoh Islam bahwa kerukunan hidup umat beragama yang sedang giat-giatnya disosialisasikan dan dibangun oleh pemerintah sebagai sebuah proses 'Kristenisasi terselubung' kendati hal tersebut sulit dibuktikan. Sikap sebagian tokoh Islam tersebut (sebenarnya) bisa 'ditafsirkan' sebagai ungkapan kekecewaan terhadap peta politik dan pemerintahan di kota Manado. Adalah sebuah fakta yang tak terbantahkan bahwa selama beberapa dasawarsa terakhir ini orang Islam tidak pernah menduduki posisi nomor satu atau minimal menempati pos-pos strategis pemerintahan di daerah ini sehingga ada anggapan bahwa orang-orang Islam sengaja dimarjinalkan dalam masalah politik-pemerintahan. Selain itu, penerimaan pegawai pada instansi pemerintahan yang berasal dari komunitas Muslim sangat terbatas sehingga hal ini makin menambah rasa kecewa dan terpinggirkan di kalangan Muslim.

21 Wawancara dengan salah seorang pengurus Masjid di Kelurahan Dendengan pada tanggal 5 Oktober 2018 pukul 18:12.

22 Wawancara dengan Ketua GP Ansor Sulawesi Utara Benni Rhamdani, 6 Oktober 2018.

Secara substansial para ulama memberikan respon positif dan menerima sepenuhnya nilai dan prinsip demokrasi namun menurut mereka di tingkat lokal seperti Manado cita-cita ideal demokrasi belum sepenuhnya terwujud. Institusi-institusi politik di Manado juga belum banyak mengakomodasi kepentingan politik umat Islam. Sudah terbukti bahwa perilaku politik umat Islam tidak berbeda dengan kelompok lain. Kalau pemerintah bersikap tertutup terhadap kepentingan umat, ini bisa memancing perilaku inkonstitusional umat Islam, begitu juga sebaliknya. Maka, *power sharing* akan menjadikan umat Islam ikut bertanggung jawab dalam pemerintahan. Di beberapa periode sebelumnya sekretaris daerah dan sekretaris kota Manado di serahkan kepada orang Muslim, tetapi distribusi kekuasaan di tingkatan SKPD belum banyak mengakomodir Muslim. Kritik para ulama tentang hal ini sangat terdengar di telinga walau tidak disuarakan secara terbuka. Hasil proses politik kemudian menentukan lurah, camat, bupati, gubernur, izin pertunjukkan, monopoli sebuah komoditi, persetujuan caleg dan sebagainya. Masalah-masalah yang mestinya hanya soal teknis bisa jadi masalah politis. Politik lokal memengaruhi sikap dan perilaku demokratis ulama Manado.

A. Argumen atas Ideologi Pancasila

Ulama di Manado pada umumnya mengakui dan menerima Pancasila secara bulat tanpa syarat sebagai simbol perekat bangsa yang majemuk. Bagi mereka, Pancasila adalah pilar kesatuan dalam keragaman, dan prinsip dasar yang mempersatukan bangsa Indonesia yang majemuk. Ulama yang masuk dalam tipologi ini menerima dan mendukung Pancasila secara bulat tanpa syarat sebab mereka berpandangan bahwa dalam dasar dan falsafah negara ini terdapat esensi nilai-nilai keislaman. Ulama yang mendukung pandangan ini kebanyakan berasal dari organisasi-organisasi keagamaan dengan basis nasionalisme kuat seperti NU dan Muhammadiyah. K.H. AR dari NU, misalnya, berpendapat bahwa “Pancasila merupakan ideologi semua rakyat Indonesia dan demokrasi sudah sangat

tepat diterapkan di Indonesia; "saya tidak setuju negara Islam karena tidak sesuai dengan konteks Indonesia", tegasnya. Di Manado, peneliti tidak menemukan komentar ulama kelompok tertentu yang biasanya berkecenderungan tidak mendukung Pancasila sebagai ideologi dan tegas menyatakan syariat Islam adalah solusi.

Hal yang menarik dalam kaitan ini, sebagaimana terlihat di atas adalah bahwa argumen nasionalisme yang digunakan sebagai dasar dukungan terhadap Pancasila tidak semata-mata dimonopoli oleh ulama dengan basis sosial organisasi nasionalis. Ada juga ulama yang berasal dari lapis konservatif, yang menggunakan argumen kebangsaan/kebhinekaan untuk mendukung Pancasila. Ustaz My misalnya, mengatakan sebagai berikut.

> "Tentu sistem negara yang kita inginkan bahwa kembali ke musyawarah atau tidak serta merta dengan voting dengan suara terbanyak seperti itu. Tetapi sesuai kesepakatan UUD itu yang kita laksanakan, kita harus taat pada aturan yang telah kita sepakati. Kita taat karena memang ini adalah hasil kesepakatan; Dan ketika kita memaksakan berdirinya khilafah, memaksakan sistem yang Islam, maka dikhawatirkan ada kehancuran yang lebih parah yang merugikan bangsa kita sendiri".[23]

Pernyataan ini menunjukkan ustaz My bersikap pro terhadap sistem negara-bangsa Indonesia dengan pendapatnya bahwa tidak mudah mencoba menggantikan ideologi Pancasila dengan sistem khilafah, karena fakta bahwa masyarakat Indonesia berasal dari berragam latar belakang sosial, politik, dan budaya. Ia memiliki pandangan bahwa bila dipaksakan, penerapan khilafah dan syariat Islam bisa menimbulkan kekacauan. Masih dalam konteks yang sama, agamawan muda TB juga menggunakan argumen kebhinekaan untuk menolak pemberlakuan atau penerapan syariat dan penegakan khilafah. Menurutnya, Pancasila merupakan ideologi seluruh rakyat Indonesia dan demokrasi sudah sangat tepat diterapkan di

---

23 Wawancara dengan Ustaz My pada tanggal 3 Oktober 2018 pukul 20:00-21:10.

Indonesia. Baginya Pancasila sudah final, adapun khilafah tidak diperlukan karena tidak cocok dengan konteks historis, kultural, dan politik Indonesia. TB menolak sistem khilafah karena dianggap sudah tidak relevan lagi saat ini. Selaras dengan TB, Ustaz Yq dari kelompok minoritas Ahmadiyah juga sangat tidak menyetujui adanya ide menjadikan syariát sebagai undang-undang resmi negara. Menurutnya, ide seperti itu tidak diperlukan karena negara telah cukup memfasilitasi penerapan esensi dari nilai-nilai syariat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Argumen fakta kebhinekaan digunakan tidak saja untuk mendukung Pancasila, tetapi juga untuk menolak ideologi lain selain Pancasila. Ibu SM, misalnya, menyatakan berikut.

> "Indonesia sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia bisa saja menjadi negara Islam, tetapi dilihat dari konstitusi (Pancasila dan UUD) kita, ternyata itu yang lebih tepat dalam kondisi sekarang karena masyarakat kita banyak suku dan agama."

Ibu SM, sebagaimana disebut di atas menggunakan argumen kebhinekaan untuk mendukung Pancasila dan menolak diadopsinya ideologi dan sistem hukum lain seperti syariat dan khilafah. Menurutnya, Pancasila merupakan ideologi bagi segenap rakyat Indonesia, adapun demokrasi sudah sangat tepat diterapkan di Indonesia.

Ulama di Manado pada umumnya juga bersepakat untuk tidak mempertentangkan Pancasila dengan Islam. Mereka memiliki pandangan kuat bahwa Indonesia cukup sebagai negara Pancasila saja, tetapi tidak menjadi masalah seandainya nilai-nilai Islam tetap digunakan sebagai dasar atau panduan untuk mengamalkan setiap sila dari Pancasila.

Menurut Dokter TP, di Sulawesi Utara nilai-nlai pancasila itu mewujud dalam kehidupan masyarakat, berikut pernyataannya.

> "Untuk spesifik Sulawasi Utara itu dalam pengalaman saya, pengetahuan saya sudah cocok. Kalau ada case dimana kita tidak memiliki pandangan yang sama, misalnya soal Pancasila.

> Kalau Pancasila itu kita disini lebih mementingkan pluralitas jadi kadang kala kita tidak mengikuti dari pusat. Contoh doa Bersama, kan ada fatwa dari MUI untuk doa Bersama itu dihindari pemuka agama, tapi kita disini memilih untuk tetap karena alasannya kita diminta dihargai, dan untuk menjaga hubungan antaragama. Tapi itu case, bahwa kita kadangkala dalam hal-hal tertentu biar cocok. Tapi untuk penerapan Pancasila, UUD 1945 jalan bagus dan keadaan cukup jalan. Kalau ada case-case saja".[24]

Informan ini memberi contoh kegiatan-kegiatan tahunan yang bernuansa keagamaan seperti Maulid Nabi, Isra Mi`raj, 1 Muharram yang selalu melibatkan orang-orang non-Muslim dalam penyelenggaraannya. Baik itu mereka sebagai tamu undangan atau adapula yang berpartisipasi secara langsung ikut menggagas kegiatan tersebut. Ini sudah menjadi hal yang lug-
mrah dijumpai di kota ini. Ketika di daerah lain berdebat teni-
tang boleh atau tidaknya mengucapkan selamat natal, beberapa organisasi keagamaan seperti NU, Muhammadiyah, Sarekat Islam di kota ini ramai-ramai membuat baliho dalam ukuran besar mengucapkan selamat Natal dan Tahun Baru kepada umat Kristiani, tak tanggung-tanggung baliho itu dipampang di gereja-gereja besar yang ada di kota Manado. Saat umat Islam merayakan Idul Fitri pun hal yang sama dilakukan oleh umat non-Muslim, lembaga gereja, organisasi pemuda Kristen, Hindu dan Buddha juga turut mengucapkan selamat dan bersilaturrahmi ke rumah-rumah umat Islam. Kondisi semacam ini tetap terjaga hingga sekarang. Penyesuaian materi-materi dakwah dengan kondisi daerah yang majemuk serta menjalin komunikasi dengan umat agama lain secara santun melalui dakwah yang dilakukan oleh para da`i merupakan strategi yang jitu dalam upaya mempertahankan nilai-nilai toleransi dalam bingkai *Torang Samua Basudara*.

Isu-isu Hak Perempuan

Keterlibatan perempuan dalam aktivitas di ruang publik menimbulkan berbagai tanggapan termasuk dari ulama. Banyak

---

24 Wawancara dengan Dokter TP pada tanggal 7 Oktober 2018 pukul 17:30-21:10

ulama yang masih beranggapan bahwa tugas utama perempuan ialah mengurus rumah tangga dan laki-laki menjadi pemimpin. Adapun ulama yang lain beranggapan tidak ada salahnya perempuan bekerja dan menjadi pemimpin karena perempuan juga memiliki andil dalam menopang perekonomian keluarga dan di masa sekarang kita melihat fenomena itu sebagai hal biasa.

Pada tingkat praktis, konsep kewargaan seperti di atas terwujud dalam respon para ulama terhadap gerakan perempuan. Banyak para ulama di Manado yang pro terhadap eksistensi dan peran perempuan di ruang publik. Dari beberapa diantaranya ustaz AR salah seorang tokoh NU menyebutkan berikut.

> "Ya semua punya hak yang sama. Dalam al-Qur'an Allah juga menentukan yang paling utama adalah taqwanya, yang membedakan laki dengan perempuan kan hanya jenis kelamin saja tapi hak dan kewajiban kan masing-masing ada."[25]

Menurutnya pembatasan hak-hak perempuan untuk melakukan aktivitas di ruang-ruang publik dengan menggunakan dalil dalam teks al-Qur'an adalah keliru, berikut pernyataannya.

> "Itu yang para ustaz sekarang perlu diajarin lagi. Jadi sekarang itu yang perlu diajari itu para ustaz. Baca ayat, jelasin ayat tapi gak tau karakteristiknya. Ar rijalu qowwamuna 'alan nisa' itu kan jelas bicara dalam rumah tangga dan jelas ujungnya itu kan masalah nafkah. Setelah nafkah itu kan ujungnya pada siapa? pada anak-anak yatim piatu, nah itu jelas struktur berpikirnya ke arah sana. Jadi, jangan dipakai sepotong gitu lo. Uang dikasih setengahnya kan gak laku tapi kalo ayat dikasih setengah ke orang laku".

Reinterpretasi terhadap teks al-Qur'an itu perlu dilakukan menurut Ustaz AR. Allah telah memberikan potensi yang sama pada laki-laki dan perempuan sehingga yang membedakan antara keduanya adalah kesempatan untuk mengembangkan potensi itu. Perempuan mempunyai hak untuk memegang

25 Ibid, wawancara dengan AR.

jabatan dalam pekerjaan apa pun, dibolehkan asal mereka sanggup dan mempunyai pengetahuan akan bidang-bidang itu, sebab dalam al-Qur'an telah tegas menyatakan bahwa manusia diciptakan dari sumber yang sama, kedudukan laki-laki dan perempuan sama derajatnya dalam pandangan Allah SWT dan yang membedakan hanyalah ketakwaan.

RA, ketua Muhammadiyah Manado juga mengungkapkan hal yang sama dengan AR dari NU. Kepemimpinan perempuan di ruang publik tidak perlu dipersoalkan karena ditinjau dari sudut pandang normatif-teologis sudah jelas, ditambah lagi jika mencermati sejarah Rasul Muhammad SAW merepson kepemimpinan perempuan sebagai berikut.

> "Ketika dalam sejarah ummu Hindun itu memimpin perang dan Nabi mengiyakan maka kemudian saya membaca juga beberapa referensi di Muhammadiyah, dilihat dari profesionalitasnya, keahliannya, kemampuannya. Kalau kemudian dia memiliki itu semua, why not? Tidak perlu ngotot ar rijalu qowammuna alan nisa', bahwa laki-laki itu harus jadi pemimpin, tapi kemudian Nabi mendiamkan dan mengiyakan itu karena ketika dia memimpin terbelahlah pasukan musuh pada saat itu. Dan pada perang selanjutnya Nabi membiarkan".[26]

Keterangan-keterangan ini menunjukkan bahwa para ulama di Manado tidak bersikap patriarkis. Keikutsertaan perempuan dalam wilayah publik, menurut mereka, merupakan pilihan bagi perempuan sendiri, dengan kemampuan yang dimiliki, jasmani dan spiritual. Pada dasarnya ulama di Manado tidak melarang perempuan beraktifitas di ruang publik, menjadi dokter, pimpinan perusahaan, rektor, bahkan di IAIN Manado rektornya adalah perempuan, sampai pada tingkatan dekan di fakultas semuanya adalah perempuan. Banyak para calon anggota legislatif adalah perempuan termasuk mereka yang terpilih menjadi bupati dan walikota. Fenomena ini tidak menjadi persoalan bagi para ulama di Manado, dengan catatan perempuan itu memiliki integritas, kemampuan memimpin, punya karakter membangun dan bekal pengetahuan agama yang

---

26 Wawancara Dengan Rizal Arsyad

baik. Mereka bahkan mendorong perempuan untuk bergerak dan menyelesaikan masalahnya dengan baik, dan berani terbuka apabila terjadi diskriminasi seperti tindak kekerasan baik di ruang domestik maupun diruang publik. Ulama di Manado memberikan pemahaman tentang keterlibatan perempuan di ruang publik kepada masyarakat dengan cara mengangkat tema-tema perempuan dalam ceramah-ceramahnya.

Kesimpulan

Pada umumnya ulama di Manado memiliki wawasan kebangsaan yang cukup kuat dan bersikap pro terhadap isu-isu kewargaan. Semua itu terkonfirmasi dari argumentasi dan sikap mereka terhadap kepemimpinan non-Muslim, isu-isu perempuan, demokrasi, serta landasan konstitusional pancasila dan UUD 1945. Sikap dan pandangan ini merupakan hasil dari pemahaman para elit agama lokal terhadap kompleksitas keberagaman masyarakat Manado. Hanya saja situasi politik nasional sepuluh tahun terakhir ini memengaruhi sikap para ulama sehingga respon atas satu persoalan akan dikaitkan dengan pilihan-pilihan politiknya. Di sisi lain, yang perlu diwasapadai adalah invasi kelompok-kelompok transnasional kedalam ormas Islam arus utama seperti NU dan Muhammadiyah dan tumbuhnya Islamisme di kalangan kaum muda Manado.

Dengan persentase Muslim yang kurang dari empat puluh persen penduduk, maka tantangan itu datang dari internal Muslim sendiri terutama terkait dengan keterlibatan ulama dalam politik. Jika para ulama masuk terlalu jauh dalam Islam politik, konsekuensinya adalah kemungkinan adanya benturan dengan kelompok milisi adat Minahasa. Perdamaian dan toleransi yang dirasakan selama ini bisa menjadi taruhannya.

Daftar Pustaka

Ahnaf, M. Iqbal. 2014. *Politik Lokal dan Konflik Keagamaan.* Yogyakarta: CRCS UGM.

Balai Pusat Statistik Sulawesi Utara, 27 Maret 2018.

Burhanuddin, Jajat dan Baedowi Ahmad. 2003. *Transformasi Otoritas Keagamaan.* Jakrta: PT Gramedia Pustaka Umum.

Fauzi, Ihsan Ali. 2018. *Agama, Kerukunan, dan Binadamai di Indonesia.* Jakarta: Paramadina.

Machasin. 2011. *Islam Dinamis Islam Harmonis; Lokalitas, Pluralisme, Terorisme,* Cet. I. Yogyakarta: LkiS.

Mantu, Rahman. 2015. "Memaknai Torang Samua Basudara: Manajemen Dakwah Berbasis Kearifan Lokal di Kota Manado." *Jurnal Potret Pemikiran* 19 (2).

Muhtarom. 2005. *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Mujiburrahman. 2010. *Mengidonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ottappilakkol, M. 2007. "The Role of ulama in the anti-colonial struggle of India-a case study of Malabar." Calicut: University of Calicut, tesis.

Rahardjo, M. Dawam. 1996 *Intelektual Inteligensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim.* Bandung: Mizan.

Rubiyanah & Darajat, Deden, M. 2017. "The role of Ulama in maintaining religious tolerance in the region of South Tangerang and Depok City." *Advances in Social Science, Education and Humanities Research. International Conference on Diversity and Disability Inclusion in Muslim Society (ICDDIMS)* 153.

Saprillah. 2016. *Laporan Penelitian Konflik Rumah Ibadah di Manado* (belum dipublikasikan), Balitbang Makassar, 2016.

Sirelkhatim, M. 2015. "Authority in Islam: the Institutionalization of Islam and the Elusive Transfer of Authority from Society to State." *Journal og Georgetown University-Qatar, Middle Eastern Studies Student Association* 2.

Varol, F. 2016. "The politics of the Ulama. Understanding the influential role of the ulama in Iran." *Milel ve Nihal*. 13 (2): 129-152.

Zaman, Mohammad Qosim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Suctodians of Change*. Princeton: Princeton University Press.

Zulkifli, The Ulama in Indonesia. Between Religious Authority and Symbolic Power. *MIQOT*. XXXVII (1, Januari-Juni), 180-197, 2013.

Wawancara Responden

Taufik Bilfagih, tanggal 5 Oktober 2018.

Riton Igisani, tanggal 3 Oktober 2018.

Ustaz Faisal Sabaya, tanggal 3 Oktober 2018.

Ustaz Juanedi, tanggal 4 Oktober 2018.

Ustaz Muyassir, tanggal 4 Oktober 2018.

Taufik Pasiaq, tanggal 7 Oktober 2018.

Ahmad Rajafi, tanggal 2 Oktober 2018.

Rizal Arsyad, tanggal 6 Oktober 2018.

Internet:

http://crcs.ugm.ac.id/annual-report-top.

https://nasional.tempo.co/read/1151743/panitia-reuni-212-sebut-pidato-politik-rizieq-di-luar-wewenang

https://nasional.tempo.co/read/1151061/rencana-reuni-212-begini-tanggapan-para-tokoh

http://ciptakarya.pu.go.id/profil/profil/timur/sulut/manado.pdf.

Demokratisasi pasca 1998 menyediakan panggung bagi aktor-aktor baru dari beragam latar belakang pendidikan, profesi, dan ideologi untuk ikut berkontestasi membincangkan kembali posisi Islam dalam negara dan masyarakat Indonesia. Aktor-aktor baru ini menawarkan diskursus dan *habitus* keagamaan baru serta mendorong isu-isu kemaslahatan publik dan interpretasi Islam ke dalam diskusi publik. Mereka membuka perdebatan seputar relasi agama dan negara yang sempat dianggap 'final' dengan beragam tawaran alternatif yang dipopulerkan melalui ruang-ruang publik, seperti sekolah, kampus, masjid, majelis taklim, radio, televisi, internet, dan media sosial. Namun, ini bukan berarti bahwa aktor-aktor keagamaan lama menarik diri dari panggung publik. Perkembangan di ruang publik menunjukkan kontestasi otoritas antar aktor-aktor keagamaan yang berebut pengaruh publik, dan negara dalam hal ini mengikuti dengan seksama diskursus yang berkembang di kalangan aktor-aktor yang disebut "ulama" ini untuk menjadi pertimbangan dalam menentukan kebijakan dan arah politik.